

SACRAMENTUM

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

RECUEIL DE TRAVAUX
PUBLIÉS PAR LES MEMBRES
DES CONFÉRENCES D'HISTOIRE ET DE PHILOLOGIE
SOUS LA DIRECTION DE
MM. F. BETHUNE, A. CAUCHIE, G. DOUTREPONT, R. MAERE, CH. MOELLER ET E. REMY
PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES

30e FASCICULE.

SACRAMENTUM

LE MOT ET L'IDÉE REPRÉSENTÉE PAR LUI

DANS LES

ŒUVRES DE TERTULLIEN

PAR

EMILE DE BACKER

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES.

LOUVAIN
BUREAU DU RECUEIL
40, Rue de Namur, 40

BRUXELLES
ALBERT DEWIT, Libraire-Éditeur
53, Rue Royale, 53

PARIS
A. PICARD et FILS, Éditeurs
82, Rue Bonaparte, 82

Imprimerie JULES DE MEESTER, **à Roulers**
1911

Préface.

Qu'il me suffise, pour expliquer la genèse du présent travail, de citer, à propos du grand ouvrage de M. Cumont sur les mystères de Mithra (1), un compte-rendu publié dans la Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain (2) par M. E. Remy, professeur à la faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Louvain.

" Il y avait dans le culte de Mithra (3) sept degrés d'initia-
" tion correspondant aux sept sphères planétaires, M. Cumont
" les appelle sept sacrements (page 318 ss.). A la page 343, il dit
" qu'il ignore si la doctrine de l'Église concernant les sacre-
" ments a subi l'influence des pratiques et des dogmes maz-
" déens. M. Cumont parle en historien : il donne le résultat
" auquel ont abouti ses recherches historiques. Je me permet-
" trai seulement de contester la légitimité du mot *sacrement*
" employé par M. Cumont pour désigner les cérémonies
" mithriaques. Tout ce que l'on sait, c'est qu'elles étaient des
" rites d'initiation, analogues, — la comparaison est de M. Cu-
" mont — aux degrés de la franc-maçonnerie. Je sais bien que
" Tertullien a employé le mot *sacramentum* dans des textes
" relatifs à Mithra, mais M. Cumont n'ignore pas que le sens
" du mot *Sacramentum* dans Tertullien n'est pas défini. C'est
" de Tertullien que le mot *Sacramentum* a reçu une applica-
" tion nouvelle à certains rites de l'Église. Le terme a pu ne
" pas avoir encore chez lui son acceptation spéciale et parti-

1. Cité infra p. 2, n° 5.
2. Ibid.
3. Art. cité p. 574.

" culière, sans que l'on puisse en conclure que les rites dési-
" gnés par lui et qui existaient avant que ce mot ne fût en
" usage, n'avaient pas leurs caractères essentiels déterminés.
" C'est pour avoir négligé cette observation élémentaire, que
" l'article de M. Réville (Bibl. des Hautes-Études, I, 1889,
" p. 195 et ss.) atteint tout au plus à la valeur d'une collection
" d'exemples, M. Réville a procédé à rebours de la méthode
" rationnelle. "

Notre travail comprend quatre parties. La première a pour objet d'élucider le sens du mot *sacramentum* chez Tertullien. Cette étude purement philologique était à la fois difficile et importante. Voulant apporter à cette question une solution raisonnée, nous n'avons pas hésité à publier nos interprétations et notre herméneutique, quelle que soit l'aridité que présente naturellement leur lecture.

Tertullien ayant appliqué le mot *sacramentum* aux sacrements chrétiens et aux rites d'initiation païenne, la seconde et la troisième parties de notre travail ont été consacrées à l'étude de la liturgie et de la théologie sacramentaires chez Tertullien, et à l'exposé de nos connaissances sur la liturgie et la théologie des mystères à l'époque de notre auteur.

La comparaison des réalités exposées dans les deux parties précédentes s'imposait ; la grande question était de voir si les deux religions, le Christianisme et les mystères païens, ne s'étaient pas influencées mutuellement et dans quelle mesure elles l'avait fait. C'est là l'objet de notre quatrième partie. La conception de cette partie nous a obligé de donner, pour pouvoir la comparer aux doctrines païennes correspondantes, la théologie sacramentaire de Tertullien relative à l'Eucharistie, pour laquelle nous avions cru d'abord pouvoir renvoyer à des ouvrages spécifiquement théologiques [1].

On trouvera peut-être, et l'on aura raison, que pour un débutant dans la carrière scientifique, l'œuvre que nous avons entreprise, est quelque peu audacieuse. Que de fois nous l'avons senti nous-même ! D'ailleurs, nous nous hâtons d'ajouter que nous n'avons jamais eu la prétention de faire une œuvre parfaite et totalement originale. Beaucoup de

1. Comparez p. 144-145 à p. 316-321.

choses qui sont ici n'ont peut-être de neuf que le cadre nouveau où elles sont entrées. Nous nous croirons suffisamment récompensé si nous avons pu apporter un peu de lumière dans quelque coin obscur et contribuer pour une modeste part à assurer ou à rendre ses droits à la vérité.

La bibliographie est citée dans le cours de l'ouvrage. L'étendue de notre dissertation nous mettait en présence d'une bibliographie tellement volumineuse que nous ne pouvions songer à la parcourir toute. Nous espérons que celle que nous avons pu consulter est suffisante ou tout au moins essentielle. Il n'est d'ailleurs pas toujours loisible aux *municipes* de disposer de tous les instruments de travail que les grandes bibliothèques mettent à la disposition des *urbani.*

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

PREMIERE PARTIE.

LE SENS DU MOT SACRAMENTUM.

CHAPITRE I.

CHAPITRE II.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE V.

QUATRIÈME PARTIE.

CHAPITRE I.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

ERRATA.

p. 16 l. 20, on en rencontre, lire : on rencontre.
p. 19 l. 15, un bien, lire : un lien.
p. 24 n° 1 l. 6, formule au baptême, lire : du baptême,
p. 40 l. 20, présentés, lire : présentées.
p. 64 l. 5, comparté, lire : comporté.
p. 85 l. 14, Marcioniste, lire : Marcionite.
p. 99 l. 15, à cause de leur manque, lire : à cause.
p. 110 l. 38, considérant, lire considéraient.
p. 111 l. 5, parlant, lire : partant.
p. 143 l. 2, baptême, lire : baptême des enfants. — pratique, lire : pratiqué.
p. 161 n° 3, *Rom.* 3, lire *Rom.* 6, 3.
p. 179 l. 17, Pessimonte, lire : Pessinonte.
p. 186 n° 8, Hermès, lire Rhein. Museum.
p. 188 l. 11, Apulé, lire : Apulée.
p. 189 § 1. Les quatre parties, lire : les trois parties etc.
p. 195 l. 2, exploitent, lire : exploitant.
p. 208 l. 16, séparent, lire : sépare. — l. 17, profones, lire : profanes.
p. 240 n° 10 Wenland, lire Wendland ; même correction à faire partout où cet auteur est cité, p. ex. p. 295, note.
p. 246 l. 27, il, lire : ils.
p. 268 l. 15, de permettait de, lire : permettait de.
p. 275 l. 23, gree, lire : grec.
p. 304 l. 8, abscènes, lire : obscènes.
p. 309 l. 14, Marcions, lire : Marcion.
p. 314 l. 16, quelques, lire : quelles que.
p. 328 l. 31, l'imcompatibilité, lire : incompatibilité.
p. 347 l. 35, auront, lire : aura.
p. 352 l. 11, fait, lire : faits.
p. 380 l. 28, de mystères, lire : des mystères.
Pour Apulée, *Met.* 11, 15, lire *rogaberis* au lieu de *rogabaris* partout où ce texte est cité ; p. ex. p. 2, p. 6 n° 4.
Page 50, Tertullien, *Bapt.* 1 lire quia *ablutis* au lieu d'*abluti*.
p. 79. § 9 lisez § 10 — p. 82, § 10 lisez § 11 — p. 87, § 11 lisez § 12 — p. 95, § 12, lisez § 13 — p. 310 § 1, lisez § 2 — p. 316 § 2, lire § 3.

Première partie.

LE SENS DU MOT « SACRAMENTUM »

CHAPITRE I.

Les travaux parus antérieurement sur cette question.

Plusieurs études ont été faites sur l'origine et la signification de *sacramentum* chez Tertullien.

H. Rönsch [1] a dit que Tertullien, à l'exemple de l'ancienne traduction latine de la bible, avait rendu par *sacramentum*, le mot μυστήριον du texte grec des Septante.

J. Schmidt [2] lui donne le sens de *mysterium sacrum.*

Koffmane [3] assigne à *sacramentum* la signification fondamentale de *res sacra ;* comme Rönsch, il admet l'origine biblique de *sacramentum.*

Leimbach [4], Kolberg [5], Eug. Picard [6], A. Réville [7], Schanz [8], Schwane [9], G. Anrich [10], O. Grüppe [11], Tixe-

1. H. Rönsch, Itala u. Vulgata, Marburg, 1874, p. 323. — Das neue Testam. Tertullians (1871) p. 585.

2. J. Schmidt, De latinitate Tertullianea, I, pp. 25-26. Erlangen, 1870.

3. Koffmane, Gesch. des Kirchenlateins, I, p. 82, Breslau, 1879.

4. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874.

5. Kolberg, Verfassung, Cultus und Disciplin der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg, 1886.

6. Eug. Picard. Art. *Sacramentum,* dans l'Encyclop. des sciences religieuses, Paris 1887.

7. A. Réville, Du sens du mot *sacramentum* dans Tertullien. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences religieuses, I, 1889, pp. 195-204.

8. Schanz, Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern, dans Theol. Quartalschrift, 1891, p. 591 sq.

9. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, 1892, p. 476 sq.

10. G. Anrich, Das antike mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, Gottingen, 1894, p. 147 sq.

11. O. Grüppe, Griech. Mythologie u. Religionsgesch München, 1906, II, p. 1617, nº 4.

ront ([1]), Pourrat ([2]) font de *sacramentum*, le synonyme de μυστήριον, *mysterium religiosum.*

A. Hauck ([3]) signale d'abord l'emploi classique du mot *sacramentum* par Tertullien. Ailleurs *sacramentum* traduira μυστήριον dont il prendra toutes les significations. Puis *sacramentum* sera appliqué aux rites d'initiation chrétienne. Hauck n'admet pas comme suffisante pour expliquer l'élasticité du mot *sacramentum*, l'hypothèse qui en fait dans les traductions latines de la bible, l'équivalent du μυστήριον des livres saints. Peut-être, dit-il, *sacramentum* a-t-il été appliqué dans son sens étymologique par les Occidentaux, aux rites des mystères grecs. L'idée de μυστήριον serait naturellement venue s'ajouter à ce concept, car ces rites étaient conférés aux initiés sous le sceau du secret.

Cheetham ([4]) semble rattacher les significations de *sacramentum* au sens classique de *sacramentum militiae.*

D'après Cumont ([5]), l'usage religieux du mot *sacramentum* se rattache à son ancienne signification de serment militaire. Apulée dit à propos des mystères d'Isis ([6]) : *da nomen sanctae huic militiae,cuius non olim sacramento etiam rogabaris.* Tertullien aurait introduit ce terme dans le langage chrétien comme équivalent de μυστήριον. Peut-être était-il déjà en usage dans le culte de Mithra, culte des soldats. Cette cérémonie d'initiation mithriaque aurait porté le nom de *sacramentum* à cause du serment qu'on imposait au néophyte, et qu'on rapprochait de celui que prêtait le soldat enrôlé dans l'armée.

A. Dieterich ([7]) dit que depuis Tertullien, l'Eglise d'Occident traduit μυστήριον par *sacramentum* et il s'en autorise

1. Tixeront, Histoire des dogmes, I, 1907, p. 329 sq.

2. Pourrat, La théologie sacramentaire, 1907 p. 98 sq.

3. A. Hauck, art. *Sacramentum*, dans Realencyclopädie für protest. Theolog. u. Kirche, Leipzig, 1896.

4. Cheetham, The mysteries pagan and christian. London, 1897, p. 106.

5. F. Cumont, Textes et monuments relatifs au culte de Mithra. 1896-1899, I, p. 318 n° 4. Comparez E. Remy, compte-rendu de l'ouvrage de Cumont, dans la Revue d'Hist. ecclés. Louvain, 1901, p. 574.

6. Apulée, *Mét.*, 11, 15.

7. A. Dieterich, Eine Mitrasliturgie, Leipzig, 1902 p. 93.

pour appeler la prétendue liturgie de Mithra un sacrement.

En 1904, Plummer [1] a publié un article sur l'origine de *sacramentum*. D'après lui, trois éléments ont été mis en œuvre pour déterminer l'usage chrétien de ce mot : 1) le sens passif originel : ce qui est mis à part, comme étant consacré ; 2) le sens actif : ce qui met à part, (ce qui consacre), spécialement le serment de fidélité ; 3) le terme grec μυστήριον dont *sacramentum* est regardé comme l'équivalent. — Or ces trois idées convenaient très bien aux rites qu'on a appelés sacrements, surtout au baptême et à l'eucharistie. Toutefois au début le sens de ce mot était beaucoup plus large et il pouvait désigner non seulement un rite mais aussi une doctrine ou un fait religieux. Presque chaque forme extérieure, parole ou action, qui symbolise une pensée religieuse peut être appelée *sacramentum*.

En 1905, deux ouvrages ont touché à la question du *sacramentum*. D'après Turmel [2], *sacramentum* sert à désigner tantôt un serment, tantôt une doctrine, tantôt un rite, tantôt un symbole. Mais toutes ces significations sont unies entre elles par des liens intimes : " 1) à leur base [3] se trouve " l'idée de serment. Le *sacramentum* est avant tout un ser- " ment par lequel le chrétien s'engageait à renoncer au " démon et à servir Dieu, tout comme le soldat romain pro- " nonçait un *sacramentum* en entrant dans la légion. — " 2) Mais l'engagement de servir Dieu impliquait l'engage- " ment d'accepter les enseignements révélés par Dieu. Par " une association naturelle d'idées, le même mot qui dési- " gnait l'acte du serment, servit à désigner son objet : de là " l'idée de doctrine chrétienne fréquemment attachée au mot " *sacramentum*. 3) De plus le serment était prononcé au milieu " de certains rites qui en relevaient l'importance. 4) Et ces " rites traduisaient sous une forme sensible des biens " spirituels que le chrétien recevait à son entrée dans " l'Eglise. Ils étaient des symboles. Ici encore, la loi de l'asso-

1. Plummer, Art. *Sacramentum*, dans le Dictionary of the Bible, edited by James Hastings-Clark, Edimburg, 1904.

2. Turmel, Tertullien, 1905. p. 247-52.

3. Ibid., p. 250.

" ciation des idées exerça son action: le *sacramentum* englo-
" ba, avec la doctrine, objet du serment chrétien, les rites
" symboliques qui entouraient le serment et en général tous
" les symboles religieux. „

A. D'Alès [1] donne a *sacramentum* trois sens principaux : 1) " serment militaire ou consécration (sens ancien et clas- " sique.) 2) " Règle de foi ou de vie religieuse (sens apparenté " au premier avec nuance de mystère en plus.) 3) " Mystère " ou symbole. — De cette dernière acception est sortie l'ac- " ception plus spéciale de sacrement, au sens technique de " la théologie chrétienne : car un sacrement est essentielle- " ment un signe mystérieux. „

Stakemeier [2] résume dans la schèma suivant, les différents sens de *sacramentum* chez Tertullien : 1) Mystère : mystère de la foi, la foi ; le symbole de la foi. 2) Type, ou signification plus profonde du type. 3) Usage religieux employé dans l'admission à un état particulier : serment militaire, état, gage. 4) Action sainte, moyen de sanctification, vertu sanctificatrice. Dans les deux premiers sens, domine l'idée de quelque chose de mystérieux se rapportant au domaine religieux ; dans les deux derniers, domine la relation à la sanctification de l'homme ; c'est la signification étymologique du mot *sacramentum*, mais l'idée qui correspond aux quatre sens est celle de " *aliquid mysteriosum in re sacra et religiosa* „.

Nous avons enfin publié un article sur le sens classique du mot *sacramentum* dans les œuvres de Tertullien. [3]

Nous croyons devoir ajouter que nous avons tenu à nous former une conviction personnelle dans cette question si controversée de la valeur philologique du mot *sacramentum* et que notre travail d'herméneutique a été réalisé par l'étude de Tertullien seul, en dehors de toute consultation bibliographique. Nous avons été heureux de le voir souvent confirmé par les travaux de nos devanciers. Parmi ceux-ci, M. Stake-

1. A. D'Alès. La théologie de Tertullien, Paris 1905 p. 321 sq.

2. Stakemeier, La Dottrina di Tertulliano sui sacramenti in genere, dans Rivista Storico-critica delle scienze theologiche. 1908, fasc. 6, p. 446 sq.

3. Em. Debacker, Le sens classique du mot *sacramentum* dans les œuvres de Tertullien, dans le Musée belge, 1909, t. 13, pp. 147-155.

meier est certainement celui qui a étudié de plus près le mot *sacramentum* et c'est avec satisfaction que nous voyons ses conclusions concorder, dans les grandes lignes, avec les nôtres.

Le mot *sacramentum* présente chez Tertullien une élasticité de sens inconnue avant lui. Le moyen le plus sûr d'en faire l'herméneutique, était de l'éclairer, soit par l'étude du contexte, soit par la comparaison des passages similaires ([1]). Nous avons tâché de le faire, en suivant l'ordre chronologique de la composition des traités ([2]).

Pour présenter le dictionnaire de *sacramentum*, nous avons combiné l'ordre chronologique et l'ordre idéologique : chacune des significations nouvelles que nous avons trouvées à *sacramentum* a été l'occasion d'un nouveau chapitre dans lequel nous avons fait entrer toutes les significations similaires ultérieures. Nous avons voulu par là, éviter de nous répéter, et épargner à notre exposé, l'impression d'émiettement.

1. Le texte que nous suivons est celui de l'édition de Vienne : *Corpus script. ecclesiastic. latinorum*, Vol. XX 1900 ; Vol. XXXXVII 1906. — Pour les traités non encore parus à Vienne, nous avons suivi Oehler Leipzig 1854.

2. Nous avons adopté la chronologie de Monceaux, Revue de Philologie 22, 1898 ; Hist. littér. de l'Afrique chrét., t. I, Paris 1901, modifiée par A. D'Alès, Théol. de Tertul. p. XIII.

CHAPITRE II.

Le divers sens du mot sacramentum chez Tertullien.

§ 1. Le sens classique de serment militaire.

Fondamentalement, *sacramentum* désigne le moyen de contracter une obligation. Comme terme juridique, il est employé pour désigner la caution pécuniaire déposée par les plaideurs dans les procès civils, et qui, perdue par la partie déboutée, était déposée dans l'*aerarium* ([1]). Dans la langue militaire, il désigne le serment imposé aux recrues lors de leur enrôlement ([2]). Cette dernière signification de *sacramentum* est la première que nous rencontrons chez Tertullien.

Le cérémonial du *sacramentum militiae* est connu ; l'enrôlement était suivi de la prestation d'un serment spécial qui avait un caractère religieux ; le général recevait celui des officiers ; puis ceux-ci en faisaient lire à haute voix la formule en tête de chaque légion *(praeiuratio)* et recevaient le serment de chacun des soldats interpellé nominativement ([3]).

C'est à cette cérémonie que pense Tertullien, quand, considérant les chrétiens comme les soldats du Christ, il écrit *Ad martyras*, 3 : *vocati sumus ad militiam dei vivi iam tunc, cum in s a c r a m e n t i verba r e s p o n d e m u s*, c'est-à-dire : quand nous répondons à la formule du Christ, notre chef, dans le serment solennel du baptême ([4]).

Dans le *De spectaculis*, 24, Tertullien expose les motifs qui obligent un chrétien à s'abstenir des spectacles païens : *hoc erit*

1. Cicéron, *Pro Caecina*, 33, 97. *Pro domo*, 29, 78. Cf. Bouché-Leclercq, Manuel des instit. rom., p. 246.

2. Cicéron, *De off.*, 1, 11, 36. Tacite, *Hist.*, 1, 5 ; 4, 21 ; *Ann.*, 15, 67 ; Tite-Live, 3, 20 ; César, *B. C.*, 2, 32. Cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 272.

3. Bouché-Leclercq, l. c.

4. Comparez Apulée, *Met.*, 11, 15 : *da nomen huic sanctae militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris.* Hauck, d'Alès, Stakemeier, ll. cc. = serment.

pompa diaboli,adversus quem in signacula fidei eieramus... Ceterum sic (en assistant aux spectacles) *nos eieramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem eius... Itaque negat manifeste qui per quod agnoscitur (= testatio) tollit.. Nemo in castra hostium transit nisi... destitutis signis et sacramentis principis sui.* Le baptême est donc présenté comme un serment *(eieramus)*, que Tertullien appelle métaphoriquement *signaculum fidei.* Ce serment, il le compare à celui que prêtaient les soldats, et dont l'existence était parfois attestée par un signe externe *(signum, signaculum)* (1).

La correspondance des termes permet de traduire : “ personne ne passe au camp ennemi (= en assistant aux spectacles païens), sans être parjure au serment de fidélité (la responsio du baptême) fait à son chef (= le Christ) et sans briser du même coup le signe qui en atteste l'existence (le renoncement à la pompe de Satan) „ (2).

Tertullien qui avait tout d'abord autorisé le métier des armes (3), le réprouva quand il fut tombé dans l'hérésie de Montanus, sous prétexte que le service militaire était incompatible avec le service de Dieu : *De corona*, 11 : *credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum ?* Il en est peut-être qui, pour s'engager dans l'armée, prétexteront une nécessité quelconque ; mais des prétextes de ce genre corrompent l'essence même du serment, jusqu'au point de lâcher la bride aux fautes volontaires : *ceterum subvertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam voluntariis delictis fibulam laxet.*

1. Cf. Em. Debacker, art. cité p. 149 n° 4.

2 La symétrie des termes *(in signaculo fidei — eieramus ; signis — sacramentis)* montre qu'ici, signa n'a pas le sens d'enseignes — On peut considérer aussi *signis et sacramentis* comme une hendiadys (= *signa sacramentorum)*. Le sens est le même et il n'est pas nécessaire de recourir à un zeugma pour expliquer *destitutis.* Le pluriel s'explique aussi sans difficulté : par métonymie, *sacramenta* désigne le service militaire. (Juvénal, 16, 35-36 : *praemia.... sacramentorum)*. d'Alès, *l. c.*, = serment.

3. *Apol.*, 37 : *implevimus... castra vestra* ; 42 : *navigamus et nos vobiscum et militamus.*

L'allusion au *sacramentum militiae* est évidente ; c'est pourquoi nous avons traduit *sacramentum* par serment [1]. Peut-être pourrait-on donner à *sacramentum* le sens de *signaculum*, qui, nous l'avons vu [2], désigne métaphoriquement le baptême, et qui est parfois chez Tertullien, synonyme de *sacramentum* [3] : si nous comparons le texte du *De spect.*, 24, à celui qui nous occupe, nous verrons que les expressions, *signaculum fidei, rescindimus signaculum, signis* [4] correspondent à *sacramentum divinum* [5] ; et les termes : *eieramus, sacramentis principis,* [6] (= *responsio in verba principis)* à *in alium dominum respondere* [7] ; enfin, pris au sens premier et physique, le verbe *superduci* est plutôt une allusion à la coutume signalée plus haut, d'apposer un signe sensible sur la personne du soldat. Toutefois, le premier sens (serment) est plus probable : en comparant notre texte avec celui de l'*Ad mart.*, 3 : *cum in sacramenti verba (= praeiuratio) respondimus,* nous remarquerons la même relation entre *sacramentum* et *respondere.* Or dans l'*Ad mart.*, 3, *sacramentum* désigne certainement la *praeiuratio.* Si l'on admet pour *sacramentum De spect.*, 24, le sens de serment, il suffit d'interpréter le verbe *superduci* comme une métaphore.

Au chap. 13 du traité *De corona,* Tertullien, après avoir passé en revue les différents motifs qu'on invoque pour porter la couronne, conclut : *universas, ut arbitror, causas commemoravimus, nec ulla nobiscum est ; omnes alienae, profanae, illicitae, semel iam in sacramenti testatione eieratae. Hae enim erant pompae diaboli et angelorum eius.* Ici encore, *sacramentum* désigne le serment par excellence, le baptême [8].

1. D'Alès, Stakemeier, ll. cc. = serment.
2. *De spect.*, 24 : *signaculum fidei.*
3. *Pat.*, 12 : *dilectio, summum fidei sacramentum ; Adv. Marc.*, 1, 28 : *fidei sacramentum ; Anima* 1 : *sine fidei sacramento*; *Scorp.*, 4 : *sacramento consignavit.*
4. *De spect,*, 24.
5. *Cor.*, 11.
6. *De spect.*, 24.
7. *Cor.*, 11.
8. Anrich, l. c. = foi ; Stakemeier, l. c. foi objective.

Dans le *Scorpiace*, Tertullien combat les Gnostiques et les Valentiniens qui attaquaient le martyre. Dieu, dit-il (chap. 4), prohibe l'hérésie ; or, l'obligation de ne pas y tomber conduit au martyre, car " *praescribitur mihi, ne quem alium deum... adorem aut quo modo venerer praeter unicum illum, qui ita mandat, quem et iubeor timere, ne ab eo deserar, et de omni substantia diligere, ut pro eo moriar* (jusqu'à livrer ma vie pour lui). *Huic sacramento* (1) *militans ab hostibus provocor. Par sum illis, nisi illis manus dedero. Hoc defendendo depugno in acie,vulneror, concidor, occidor. Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali sacramento eum consignavit ?* „

Sacramentum, ici encore, a certainement le sens de serment *(huic sacramento militans)* ; toutefois, dans le second emploi, il ne l'a que par métonymie, car strictement parlant *sacramento consignare* désigne l'impression du *signaculum* qui accompagne la prestation du serment (2).

Au traité de *De idolatria*, 6, Tertullien rappelle la défense portée par Dieu de fabriquer et d'adorer les idoles, et il ajoute : *si nulla lex dei prohibuisset idola fieri a nobis.., de ipso sacramento nostro interpretaremur nobis adversas esse fidei eiusmodi artes* (nous pourrions conclure en nous basant uniquement *(ipso)* (3) sur notre serment). *Quomodo*

1. Deux constructions sont possibles : 1° *huic, sacramento militans ; huic* peut être un datif d'avantage se rapportant à *militans* et désignant la personne nommée en dernier lieu, c'est-à-dire Dieu *(ut pro eo (= Deo) moriar)*. *Sacramento* serait un ablatif causal. Le sens serait : combattant pour le Dieu dont *je* viens de parler, en vertu d'un serment de fidélité à lui prêté... 2° *Huic sacramento,* datif d'avantage de *militans,* pourrait aussi signifier : pour défendre le serment dont *je* viens de parler. Cette construction suppose donc qu'on a parlé précédemment du *sacramentum*. Le mot n'est pas exprimé, mais on peut en déduire l'idée du contexte : *et utique qui* (= *Deus*) *inponit praeceptum, extorquet obsequium. Praescribitur mihi, ne quem alium Deum... venerer.* Voyez aussi la correspondance entre " *huic sacramento* „ et " *tali sacramento* „. Pourtant, cf. *Scorp.*, 8 : *proelio confessionis pro iustitia et sacramento,* et la relation des deux pronoms : *praescribitur... ut pro eo moriar. Huic, sacramento militans :* au moment où *je* suis à son service *(huic)* en vertu d'un serment.

2. Stakemeier, l. c. : serment.

3. Cf. Berger, Stylistique latine, 3e édit. Paris, 1900, pp. 135 et 136.

enim renuntiavimus diabolo et angelis eius, si eos facimus ? Quod repudium diximus iis.., de quibus vivimus ? Quam discordiam suscepimus in eos, quibus exhibitionis nostrae gratia obligati sumus ?

Nous sommes ici en présence d'un ordre d'idées à peu près semblables à celles que nous avons rencontrées antérieurement [1] ; nous donnons donc ici à *sacramentum* le même sens que là, c'est-à-dire celui de " serment par excellence, le baptême „. Cette conclusion est confirmée par le rapprochement des deux expressions : *de ipso s a c r a m e n t o nostro..; quibus o b l i g a t i sumus.* Ce sont deux obligations contradictoires [2].

Aucune difficulté pour l'interprétation de *Idol.*, 19 : *non convenit* (il y a incompatibilité) *sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum* ; *non potest una anima duobus deberi. Deo et Caesari.* [3]

L'emploi du mot *sacramentum* " serment „ se rencontre encore dans le traité *De ieiunio adversus psychicos*, 10, dirigé contre les catholiques, dont les Montanistes critiquaient l'immortification. En particulier, la pratique des " stations „ était discutée. On entendait par là des réunions accompagnées d'exercices d'humilité et de jeûne. Elles avaient lieu régulièrement le mercredi et le vendredi. Le jeûne se prolongeait jusqu'à l'heure de none chez les catholiques et souvent jusqu'au soir chez les Montanistes. Ceux-ci prétendaient que les stations étaient affaire de précepte, les premiers, qu'elles étaient affaire de dévotion. Le mot statio est emprunté au langage des camps.

Voici, d'après Tertullien, l'origine de cette coutume : *venit enim de exitu domini, quem etsi semper commemorari oportet sine differentia horarum, impressius tamen tum ei secundum ipsum stationis vocabulum addicimur* Et, comparant le chrétien à un soldat en faction, il ajoute : *nam et*

1. *De Spect.*, 24.

2. Cf. l'intepretation donnée plus haut : *Cor.* 11. — Comp. CICÉRON, *De off.* I, 11, 36 : *ut... eum obliget militiae sacramento.*

3. STAKEMEIER, l. c. = serment.

milites nunquam immemores sacramenti magis stationibus parent : le soldat qui a toujours son serment présent à l'esprit, est plus attentif et plus fidèle à son poste.

Enfin nous avons dans le traité *De pudicitia*, 14, un emploi similaire de *sacramentum*. Ici encore, Tertullien s'attaque aux Psychiques, qui, pour justifier la rémission des péchés d'adultère et de fornication commis après le baptême, s'appuyaient sur l'Écriture sainte et prétendaient en particulier que saint Paul aurait absout l'incestueux de Corinthe (2 Cor. 2, 5), alors qu'il l'avait d'abord frappé (1 Cor. 5).

S'appuyant sur 1 Cor. 1, Tertullien montre donc qu'il est question dans ce chapitre, non de l'exclusion temporaire des murs d'un temple, mais d'une excommunication définitive : *et ideo, quoquo modo interim potuit auferri, iudicavit dedendum eiusmodi satanae in interitum carnis. Maledici enim eam sequebatur, quae diabolo proiiciebatur, ut sacramento benedictionis exauctoraretur nunquam in castra eeclesia reversura.*

Remarquons, pour justifier notre interprétation, la tonalité toute militaire du contexte : *castra ecclesiae ; exauctorari*, quitter le service militaire [1]. Les sens de *sacramentum* est donc certain. Le génitif *benedictionis* est un génitif définitif, très fréquent chez Tertullien [2]. Ce génitif remplace parfois un adjectif [3]. La fréquence de cette construction est due sans doute, chez notre auteur, à l'influence du langage de la Bible : l'adjectif hébraïque étant très peu développé, un substantif au génitif en faisait souvent fonction [4]. *Sacramentum benedictionis* est donc l'équivalent de *sacramentum benedictum*, le serment béni ou sacré du baptême.

Le mot *sacramentum* se rencontre plus de cent trente fois

1. *Se exauctorare* : se délier du *sacramentum militiae* : Tite-Live, 8, 34 : *cum... milites.. inmemores sacramenti licentia sola se, ubi velint, exauctorent.*

2. Cf. Hoppe. *Syntax. u. Stil des Tertullians* pp. 18-19.

3. Apulée, *Met*, 10, 4 : *perfidiae suae consilia = consilia sua perfida.*

4. Blass, Gramm. des neutestamentl. Griech. 1896, p. 96 sq.

Tert., *Pud.*, 16 : *(Apostolus) studet compescere benedictionis (=benedictum) concubitum, ne maledictionis (maledictum) excusetur.* — Même opposition *Pud.* 14, entre *maledici* et *benedictionis*.

dans les écrits de Tertullien, et nous venons d'interpréter les passages où ce mot a conservé le sens classique de *sacramentum militiae*, appliqué parfois métaphoriquement au baptême. La comparaison du baptême avec le *sacramentum militiae* nous montre comment, jusqu'ici Tertullien conçoit le rite chrétien : il constitue à ses yeux, une obligation sacrée, un engagement religieux. Les lecteurs de Tertullien savent quelle influence le langage des camps a exercée sur l'auteur africain : la langue latine, plus que toute autre, en était déjà pénétrée ; la langue de l'Église, en particulier celle du Nouveau Testament, très familière à notre auteur, aimait à comparer la vie chrétienne à une milice (1). Quoi d'étonnant dès lors, si les comparaisons empruntées aux choses de l'armée sont particulièrement abondantes chez un fils de soldat, comme l'était Tertullien.

§ 2. Sacramentum : rite d'initiation païenne, initiation païenne, mystère (ensemble des rites païens.)

Le premier traité *Ad nationes* comprend deux parties : 1) Tertullien montre d'abord aux païens qu'ils sont injustes en imputant aux païens toutes sortes de crimes, entre autres, l'adoration d'une tête d'âne, le culte de la croix (1-9) : 2) ces reproches sont d'autant plus injustes qu'on peut les faire aux païens eux-mêmes. Tertullien prouve sa proposition et il conclut, *Ad nat.* 1, 15 : *si in deis* (tête d'âne, la croix) *aequalitate concurrimus, sequitur ut sacrificii vel sacri quoque inter nos diversitas nulla sit, ut ex alia specie comparationi satisfiat.* Or voici quels sont ces *sacrificia* et ces *sacra :* 1°) *nos infanticidio litamus sive initiamus.* — Tertullien répond : les païens, eux aussi, sont coupables d'infanticide : autrefois on immolait publiquement des enfants à Saturne *(Apol.* 9 : *palam immolabantur) :* même les sacrificateurs furent en punition, crucifiés *votivis* (= *sacratis) crucibus ; sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus (Ibid).*

On pourrait objecter à Tertullien : Sans doute, les païens

1. Koffmane, *op. cit.*, 1, p. 59 sq.

tuent parfois des enfants, mais ces meurtres ne sont pas, comme chez les chrétiens, des meurtres sacrés. Tertullien a prévu cette objection et il y répond : *sed... nec eo distat,* (peu importe) *si vos non ritu sacri neque deis necatis ;* les païens sont dans ce cas bien plus coupables encore.

2° *Sed de ea impietatis hostia dicimur cenare ;* on croyait en effet, chez les païens, que le rite eucharistique comportait la manducation d'un pain trempé dans le sang d'un enfant immolé. Tertullien répond par un argument ad hominem.

3° Enfin,les païens accusaient les chrétiens d'être coupables d'inceste, nécessaire croyaient-ils, au néophyte qui voulait devenir *legitimus christianus.* Tertullien rétorque cette accusation contre les païens, au moyen d'un nouvel argument ad hominem : l'exemple du préfet Fuscianus. [1]

Avant d'aller plus loin, remarquons la correspondance des termes que nous avons soulignés : *nos infanticidio litamus* (nous sacrifions) *sive initiamus — sequitur ut sacrifici vel sacri quoque inter nos diversitas sit nulla ; sed nec eo distat si vos non ritu sacri neque deis necatis. Litare, immolare,* [2] *deo necare* sont donc synonymes, et signifient ; faire un sacrifice religieux *(sacrificium)* mais n'impliquent pas une idée de mystère : ces sacrifices sont publics *(palam, in aperto).* [3] *Initiare, sacrum, ritus sacri* désignent au contraire un sacrifice servant de rite d'initiation dans les mystères ; dans ce cas, il est secret, *(in occulto, omnibus mysteriis).* [4]

Comparons maintenant l'énumération que vient de nous fournir l'*Ad nationes* 1, 15 des crimes reprochés aux chrétiens à celle que nous donne l'*Apologétique* 7 : *dicimur sceleratissimi de* 1) *sacramento infanticidii, et* 2) *pabulo inde et* 3) *post convivium incesto ;* au même chapitre, nous trouvons la réfutation des trois accusations païennes : 1) *quis umquam taliter vagienti infanti supervenit (= sacramentum infanticidii ; infanticidio initiamus) ?* 2) *Quis cruenta, ut invenerat, Cyclopum aut Sirenum ora iudici reservavit ?* 3) *Quis vel in uxoribus aliqua inmunda vestigia deprehendit ?* On pourrait répon-

1. *Ad nat.* 1, 16.
2. *Apol.*, 9.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

dre à Tertullien : vous avez soin de vous cacher, mais vos forfaits n'en sont pas moins certains. — Mais, continue Tertullien, si nous sommes toujours cachés, comment pourrions-nous avoir été trahis ? a) *Ab ipsis enim reis non utique, cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur. Samothracia et Eleusinia reticentur, quanto magis talia quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt ?* b) *Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Et unde extraneis notitia, cum semper etiam piae initiationes arceant profanos* [1] (les non-initiés) et *arbitris* (témoins) *caveant.*

Reprenons à présent la suite des idées données tout-à-l'heure, pour l'*Ad nationes* : après avoir réfuté, par une série d'arguments ad hominem, les trois accusations que les païens imputent aux chrétiens, Tertullien conclut [2] : *satis erat unum istud exemplum publicae eruptionis* (le cas de Fuscianus) *eiusmodi scelerum delitiscentium in vobis. Nihil semel evenit in rebus humanis. Semel plane erui potest. De sacramentis nostrae religionis, opinor intentatis, et sunt paria vestris etiam non sacramentis.*

Ne pressentons-nous pas, dès maintenant déjà, que *sacramentum* signifie rite d'initiation [3] secret [4] et qu'il est synonyme de *sacrum, ritus sacri,* tandisque *non sacramentum* est synonyme de *sacrificium* [5], sacrifice religieux public [6].

En rapprochant *infanticidio... initiamus* [7] de *dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii* [8],on peut conclure avec certitude cette fois, que c'est bien là le sens de *sacramentum.* Le pluriel *sacramenta* [9] est synonyme de

1. Horace *Odes* 3, 1, 1.

2. *Ad. nat.*, 1, 16. Nous nous éloignons de la ponctuation d'Oehler et de Wissowa.

3. *Infanticidio initiamus, Ad. nat.*, 1, 15.

4. *In occulto, Apol.*, 9.

5. *Litare, immolare ; deo necare, Apol.*, 9.

6. *Palam, in aperto, Apol.*, 9.

7. *Ad. nat.*, 1, 15.

8. *Apol.*, 2.

9. *Ad. nat.*, 1, 16.

mysteria, initiationes [1] et désigne l'ensemble des rites d'initiation.

Cette conclusion est confirmée par une autre énumération des crimes rituels attribués aux chrétiens et dont le prix serait la vie éternelle : *vitam aeternam repromittunt* [2]. *Ecce proponimus vobis disciplinae nostrae sponsionem Vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet, e contrario profanis et aemulis supplicium aeternum aeterno igni comminatur* [3]. *Talia initiatus et consignatus vivis in aevum* [4] ; *haec cum expunxeris, vives in aevum* [5]. Je vous le demande, dit Tertullien, quel homme voudrait de l'éternité à ce prix-là ? Si de telles conditions répugnent à la nature humaine, pourquoi croyez-vous les chrétiens capables de s'y soumettre ? Les chrétiens ne sont-ils pas des hommes comme vous ?

Direz-vous peut-être qu'on exploite leur ignorance, ou qu'on leur impose ces conditions malgré eux ? C'est chose impossible car : *volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint describere* [6]. Or ce *pater sacrorum* ne manquera pas tout de renseigner sur tous les préparatifs nécessaires à l'accomplissement des rites barbares de l'initiation, sans lesquels on ne peut être *legitimus christianus* (initié).

Sans doute, répond-on, cette visite préliminaire chez le *pater sacrorum* les aura édifiés, mais la crainte de représailles les empêchera de se désister et leur imposera silence. — Erreur, dit Tertullien, car leur délation leur suscitera des défenseurs, et dans le cas contraire, la mort n'est-elle pas préférable à une vie entâchée par la conscience de tels crimes ?

Après avoir réfuté ces accusations au nom de l'invraisemblance, et de la répugnance humaine à se soumettre à des

1. *Apol.*, 7.
2. *Apol.*, 8.
3. *Ad nat.*, 1, 7.
4. *Apol.*, 8.
5. *Ad nat.*, 1, 7.
6. *Apol.*, 8. Comp. *Ad nat.*, 1, 7 ; *ad magistrum sacrorum vel patrem adire.*

conditions aussi barbares, Tertullien le réfute par une série d'arguments ad hominem : *haec quo magis refutaverim, a vobis fieri ostendam partim in aperto, partim in occulto* (1). 1) *Infantes penes Africam Saturno immolabantur... Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus* (rite d'initiation secret)... *Maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur... Nihil interest sacro* (initiation secrète) *an arbitrio perpetretur* (infanticidium). 2) *Hodie istic Bellonae sacratos* (initiés) *sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat.* 3) *Incesti qui magis quam quos ipse Iupiter docuit ?*

Voici donc comment nous traduisons le texte de l'*Ad nationes* 1, 16, dont nous venons de discuter l'interprétation : le seul cas de Fuscianus, qui vient d'éclater au grand jour suffit pour conclure à l'existence des forfaits qui se commettent chez vous, bien qu'ordinairement ils restent ignorés. Rien dans les choses humaines ne se produit qu'une fois. D'un cas particulier, on peut tirer une conclusion générale. Vous nous reprochez les rites secrets de nos initiations et pourtant on en rencontre des faits semblables chez vous, avec cette différence, qu'ils ne sont pas nécessàirement chez vous des rites d'initiation secrets, mais qu'ils peuvent même faire partie du rituel public ou même être parfaitement étrangers à la religion (2).

Le concept complet de rite d'initiation comporte donc l'idée de cérémonies secrètes, nocturnes, connues des seuls initiés qui sont tenus au secret (3). L'initié est marqué d'un sceau, espèce de caractère sacramentel, attestant qu'il est la propriété de la divinité et devenant pour lui, un gage d'immortalité. C'est l'effet moral et eschatologique de l'initiation (4).

1. *Apol.*, 9.

2. d'Alès, l. c. = mystère ou symbole ; Turmel = rite, serment ou doctrine ; Plummer = rite.

3. *Ad nat.*, 1, 16.

4. *Apol* 8 : *talia initiatus et consignatus vivis in aevum.* Nous avons déjà, dans le § 1er remarqué la relation de *sacramentum* et le *signaculum ;* ils sont parfois synonymes. *Initiatus* et *consignatus* ne sont probablement pas synonymes dans le cas présent : Comparer *Adv. Val.*,1 : (*Valentiniani*) *diutius initiant* (*ante*) *quam consignant cum epoptas quin-*

Dans l'*Apol.*, 2, le sens de *sacramentum* est un peu plus général. Tertullien y parle de la fameuse lettre de Pline le Jeune à Trajan [1]. *Plinius enim Secundus cum provinciam regeret, damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsis, ipsa tamen multitudine perturbatus, quid de cetero ageret, consuluit tunc Traianum imperatorem, adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo et Deo, et ad confoederandam disciplinam, homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentes.*

Le sens de serment qui est certain dans la lettre de Pline, n'est pas probable dans le passage qui nous occupe. On y reconnaît, comme chez Pline, l'énumération générale des rites d'initiation chrétienne. Ces rites particuliers que Tertullien nommait *sacramentum*, sont ici considérés dans leur ensemble *(sacramenta)*, et Tertullien signale d'après Pline,

quiennium instituunt. Le corpus du Vienne donne : *et aditum prius cruciant* [*diutius initiant*] *quam consignant. Consignare* désigne ici l'initiation parfaite l'ἐποπτεία, initiare, la μύησις.

Initiare et *consignare* sont pourtant parfois synonymes : *Apol.* 9 : *Bellonae sacratos* (Oehler = *sacratus*).... *sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat. Adv. Marc.*, 4, 22 : *tres de discentibus arbitros futurae visionis et vocis adsumit. Et hoc creatoris est : in tribus, inquit, testibus stabit omne verbum. In montem secedit. Agnosco formam loci. Nam et pristinum populum apud montem et visione et voce sua creator initiarat. Oportebat in eo suggestu* (sur une montagne) *consignari novum testamentum.*

Signaculum et σφραγίς désignent parfois le baptême d'un manière figurée ; *De spect.*, 24. (Koffmane, Kirchenlatein 1, 83). *Signaculum* a quelquefois, comme synonyme *symbolum : Paen*, 6 : par le baptême, *Deus nobis indulget symbolum mortis,* que le péché avait mis à la place du *signaculum baptismi.*

1. *C. Plini Gaeculi Secundi Epistol. ad Traianum liber.* (H. Keil, Leipzig) Epist. XCVI (XCVII) : *adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.*

les circonstances de temps, de lieu *(coetus antelucanos)* et le but poursuivi par ceux qui les auraient pratiqués *(ad confoederandam disciplinam.)* Bref, *sacramenta* n'est ici que le synonyme de *mysteria, initiationes,* que nous avons rencontrés précédemment [1].

Dans le traité *De corona 15, sacramentum* désigne plutôt l'initiation elle-même. Un soldat chrétien ne peut se couronner, car Dieu lui promet une couronne immortelle. Le soldat qui est couronné, porte sur la tête la couronne de Satan et c'est pourquoi il mérite d'être jugé par les " soldats „ [2] de Mithra, auxquels on présente, le jour de l'initiation, une couronne qu'ils s'empressent de rejeter et c'est à leur refus de se laisser couronner qu'on les reconnaît : *erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit* [3].

En terminant ce second paragraphe, demandons-nous quel est le lien qui unit la nouvelle signification de *sacramentum* avec celle de serment qui lui a été donnée dans le paragraphe précédent. Nous réservons pour la fin de notre première partie la synthèse idéologique complète du mot *sacramentum.* Toutefois, nous croyons bon de recueillir, pour arriver plus sûrement à construire cette synthèse, tous les indices

1. *Ad nat.,* 1, 7 : *ex forma ac lege omnium mysteriorum — iusta et licita mysteria — nihil enim umquam retro de christianis mysteriis audierant* — cf. les mêmes expressions *Apol.*, 7.

2. *Miles* : troisième degré d'initiation dans les mystères de Mithra, cf. Cumont, op. cit. I. p. 317 n° 1. — Pour l'explication des termes servant à désigner les sept degrés d'initiation, cf. *ibid.*, p. 316 sq., et A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie pp. 151-155.

3. Cf. Cumont, Textes et Mon. fig., I, p. 29, II, pp. 50 et 459.

particuliers que l'ordre chronologique d'apparition des différents sens de *sacramentum* pourra nous révéler.

Le texte de l'Apologétique 8 : *Talia initiatus et consignatus* et autres semblables, que nous venons de rencontrer, nous rappellent forcément la relation que nous avons remarquée, au premier paragraphe, entre *sacramentum* et *signaculum*. L'un et l'autre sont parfois synonymes, ou bien le second complète le premier, c.-à-d. que le *signaculum* ne sert qu'à extérioriser le *sacramentum militiae*, de même que la *consignatio* (ἐποπτεία) n'est que le perfectionnement de l'*initiatio* (μύησις). Si maintenant nous comparons le ch. 2 de l'Apologétique au texte de la lettre de Pline, nous voyons dans un même ordre d'idées, le mot *sacramentum* employé dans deux sens différents. Cette transposition n'est pas concevable, si un bien intime n'unit le nouveau sens de *sacramentum* avec l'ancien. Enfin le texte du trait *De corona* 15 nous apprend que l'initiation des *soldats* de Mithra s'appelait un *sacramentum*. Il semble donc certain qu'on a conçu l'initiation comme un serment religieux. Nous nous contenterons pour le moment de cette relation externe. Nous examinerons dans notre synthèse finale si un lien plus intime n'unit pas ces deux significations de *sacramentum*.

§ 3. Sacramentum avec le sens de religion.

Nous constatons l'emploi de *sacramentum* avec ce sens nouveau dans l'*Apol.*, 15. On accusait les chrétiens de sacrilège, à cause de leur refus d'adorer les dieux du paganisme. Tertullien répond à cette accusation en montrant que les dieux ne sont rien, vu que les païens eux-mêmes les méprisent. Les chrétiens ont donc raison de ne pas les adorer. *Quid ergo colunt qui talia non colunt ? Iam quidem intelligi subiacet veritatis esse cultores qui mendacii non sint, nec errare amplius in eo in quo errasse se recognoscendo cessaverunt. Hoc prius capite* (I) *et omnem hinc s a c r a m e n t i n o s t r i ordinem haurite* (II), *repercussis ante tamen opinionibus falsis* (III).

La réputation des *opiniones falsae* (III) sur le *sacramentum christianum* se trouve au chap. 16: Tacite a cru que les Juifs

adoraient une tête d'âne ; *atque ita inde praesumptum, opinor, nos quoque ut Iudaicae religionis propinquos, eidem simulacro initiari.* Or Pompée n'a rien trouvé de semblable dans le temple de Jérusalem ; si le culte juif *(si id colebatur)* consistait en ce que l'on vient de dire, n'est-ce pas à Jérusalem qu'on aurait dû trouver ces prétendus objets du culte? — Suivant d'autres les chrétiens adoreraient la croix *(crucis nos religiosos putet)* ou le soleil *(nos ad orientis regionem precari.... religione solis)* ou un dieu ridicule ὀνοκοιήτης. Après avoir refuté ces accusations par des arguments *ad hominem*, Tertullien annonce (fin du ch. 16) qu'il va d'une manière positive, exposer en quoi consiste la religion chrétienne : *quae omnia conversi iam ad demonstrationem religionis nostrae* (II) *repurgabimus* (III = seconde réfutation, positive) [1]. Jusqu'ici nous voyons que *sacramentum* a comme synonyme *religio* et que celui-ci désigne le culte et les dieux qui prétendument sont l'objet de ce culte.

Nous trouvons dans le traité *Ad nationes* 1, 11-12 la réfutation des mêmes accusations que dans l'*Apol.*, 15 ; nous y rencontrons constamment le mot *religio*, et au ch. 10, une formule à peu près identique à celle de l'*Apol.*, 16 : *effundite iam omnia venena, omnia calumniae tela infligite huic nomini, non cessabo ultra repellere* (III), *at postmodum obtundetur expositione totius nostrae disciplinae* [2]. Le mot *disciplina* a ici le même sens que *religio* (= *cultus).* Nous voici donc en présence de trois expressions à peu près synonymes : *omnem... sacramenti nostri ordinem* [3] ; *demonstrationem nostrae religionis* [4] ; *expositione totius nostrae disciplinae* [5]. Toutes trois forment la transition entre la réfutation des *opiniones falsae* relativement au culte chrétien, et l'exposition positive complète et systématique

1. Oehler = *repurgavimus*. La question diplomatique, pour ce qui concerne l'Apologétique étant jusqu'ici insoluble, il faut s'attacher à la critique interne. Or la suite des idées et le parallélisme des textes (*Apol.* 15, 16 ; *Ad nat.*, 1, 10 : *obtundetur*) demandent évidemment le futur.

2. *Ad. nat.*, 1, 10.

3. *Apol.*, 15.

4. *Ibid.*, 16.

5. *Ad. nat.*, 1, 10.

(exposito, demonstratio, ordo) de ce qui constitue le *sacramentum*, la *religio*, ou la *disciplina* des chrétiens.

Or voici d'après l'*Apol.* 17, le résumé de cette *demonstratio nostrae religionis :* l'objet de notre culte, dit Tertullien, *(quod colimus)* c'est le Dieu unique, tout puissant, dont le monde et l'âme naturellement chrétienne proclament l'existence. Pour manifester clairement sa volonté, Dieu a donné à l'homme l'enseignement des écritures ; et il a chargé des hommes inspirés par l'Esprit de nous prêcher *(praedicarent)* son existence, sa doctrine, et en particulier les récompenses et les châtiments qui attendent ceux qui observent sa loi ou la méprisent.

La seconde réfutation *(repurgabimus)* des *opiniones falsae*, consistant dans l'exposé positif de la religion chrétienne, nous amène à conclure que le mot *religio* [1] qui correspond au mot *sacramentum* [2], dit non seulement une relation au culte et à son objet (Dieu) [3], mais aussi une relation à une doctrine et à un enseignement correspondant [4].

Nous avions donc raison de dire que *sacramentum*, *religio*, *doctrina* sont des termes à peu près synonymes. D'après les lexiques le mot *religio* signifie au propre, la religion extérieure, c.-à-d. le culte ; par métonymie, l'objet sacré, l'objet du culte. Le mot *doctrina* a le sens d'enseignement, et par métonymie il signifie la science enseignée ou l'objet de l'enseignement. Le mot *doctrina* (sens objectif) peut donc être synonyme de *religio* quand on considère le culte et son objet comme transmis par un enseignement. Or, comme c'est sous ce double point de vue que nous est présenté le mot *religio*, d'une manière négative d'abord, par la réfutation des *opiniones falsae*, positive ensuite par la démonstration de la religion chrétienne, nous donnons au mot *sacramentum* [5] qui correspond au mot *religio* [6] la même compréhension.

1. *Apol.*, 16.
2. *Ibid.*, 15.
3. *Ibid.*, 17.
4. *Apol.*, 18 : *adiecit instrumentum litteraturae* = les Ecritures *praedicarent*.
5. *Ibid.*, 15.
6. *Ibid.*, 16,

Sacramentum n'est pourtant pas absolument synonyme de *religio* et de *doctrina. Sacramentum* traduit l'idée de culte, d'objet du culte, transmis par l'enseignement des Prophètes et des Ecritures, mais considéré au point de vue païen, comme étant tenues secrets, car aux yeux des païens, le culte chrétien est un mystère [1].

En résumé l'idée de *sacramentum* est compréhensive de celle de *religio* (qui signifie avant tout le culte) et de celle de *doctrina* (qui signifie l'enseignement théorique de la religio) lesquelles idées sont considérées comme parties constituantes d'un mystère. Nous l'avons donc traduit par religion mystérieuse en prenant ce mot dans sa compréhension moderne, plus étendue que celle du mot latin religio [2].

Sacramentum a le même sens encore, au ch. 19 de l'*Apologétique :* Tertullien y établit l'autorité des Ecritures par l'argument tiré de leur antiquité ; *omnes itaque substantias omnesque materias, origines, ordines, venas veterani cuiusque stili vestri... ipsos inquam deos vestros, ipsa templa et oracula et sacra unius interim prophetae scrinium saeculis vincit, in quo videtur thesaurus collocatus totius iudaici sacramenti et inde iam nostri* : en d'autres termes, les livres où se trouve consigné l'enseignement des prophètes au sujet de la religion juive toute entière (culte et doctrine) et par conséquent de la religion chrétienne, l'emportent en antiquité sur les documents littéraires les plus anciens relatifs au culte païen.

Le mot *sacramentum* a donc dans le présent paragraphe, une compréhension plus grande que dans le paragraphe précédent : il désigne ici non seulement la partie rituelle de la religion, mais il la considère en plus comme étant l'objet d'un enseignement doctrinal consigné dans les livres saints. C'est la religion rituelle *(religio)* et dogmatique *(disciplina)*, d'une secte considérée comme mystérieuse *(mysterium)*.

1. *Ibid.*, 16 : *eidem simulacro initiari*.
2. Stakemeier l. c. = foi objective.

§ 4. Sacramentum avec le sens de doctrine, foi objective.

Nous prenons ici le mot doctrine dans le sens objectif de vérité enseignée. C'est un sens apparenté à celui que nous avons rencontré en dernier lieu, mais il est restreint à la partie dogmatique de la religion.

Sacramentum a d'abord ce sens au chap. 47 de l'*Apologétique* : *antiquior omnibus veritas..., et hoc mihi proficit antiquitas praestructa* [1] *divinae litteraturae, quo facile credatur thesaurum eam fuisse posteriori cuique sapientiae... Quis poëtarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit ?* Tertullien énumère alors les doctrines relatives à Dieu, au monde et à l'âme, empruntées à l'ancien Testament par les philosophes, qui n'ont pas toujours suffisamment compris ce qu'ils empruntaient : *neque satis intelligentes, ut* (parce que) *adhuc tunc subnubila, etiam ipsis Iudaeis obumbrata, quorum propria videbantur.*

Mais les philosophes n'ont pas seulement corrompu l'ancien Testament, ils ont même défiguré les doctrines de la Nouvelle Loi : *nec mirum, si vetus instrumentum* (moyen d'instruction religieuse) *ingenia philosophorum interverterunt. Ex horum semine etiam nostram hanc novitiolam paraturam viri quidam suis opinionibus ad philosophicas sententias adulteraverunt.... Expedite autem praescribimus* (or, nous opposons l'argument de prescription suivant, aux philosophes corrupteurs de la vérité) *adulteris nostris illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius... Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt, operantibus aemulationem istam spiritibus erroris. Ab his* (les démons) *adulteria huiusmodi salutaris disciplinae subornata... quae de similitudine fidem infirmarent veritatis... Itaque ridemur praedicantes deum iudicaturum...* etc. *Unde haec, oro vos, philosophis aut poetis tam consimilia ? Nonnisi de nostris sacramentis. Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt. Si de suis sensibus, iam*

1. *Apol.*, 19.

ergo sacramenta nostra imagines posteriorum habebuntur, quod rerum forma non sustinet. Nunquam enim corpus umbra aut veritatem imago praecedit.

La suite des idées nous montre que Tertullien oppose ici l'enseignement du christianisme à celui des philosophes païens. *Sacramenta* est ici synonyme de *veritates, regula veritatis* (l'ensemble des vérités à croire, c.-à-d. le symbole des Apôtres), *salutaris disciplina*. Celles-ci s'appellent *sacramenta* (idée de mystère) en tant qu'inintelligibles aux philosophes païens *(ut... subnubila, etiam ipsis Judaeis obumbrata).*

Nous rencontrons sacramentum avec le même sens au traité *De praescr. haeret.*, 20. Voici la suite des idées à partir de la fin du ch. 19 :

Quels sont ceux qui ont la foi (fides) ? A qui appartiennent les Ecritures ? Par qui, quand, à qui a été transmise cette disciplina par laquelle on devient chrétien ? — C'est le Christ qui l'a transmise aux Apôtres : ceux-ci l'ont prêchée au monde et ont fondé l'Eglise. *Dehinc in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutuantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una, omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura* (1) *non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio.*

1. *Hatch-Preuschen*, op. cit. p. 255, n° 5 dit à ce sujet : " die jura, d. h. *die communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis* wurden controliert *(regit)* dùrch die Uberlieferung des Glaubensbekenntnisses *(unius sacramenti traditio)* „ Ce serait une allusion à la coutume de faire dépendre l'admission à l'hospitalité, de la communication de la formule au baptême. Elle était comme une *tessera*, une parole. Néanmoins, Tertullien peut avoir pris ce terme *contesseratio* dans un sens purement métaphorique.

L'expression suivante : *eiusdem sacramenti una traditio* est donc expliquée 1) par *eandem doctrinam eiusdem fidei... promulgarunt* ; 2) par *traducem fidei et semina doctrinae... mutuatae sunt. Sacramentum* équivaut donc à *doctrina eiusdem fidei,* doctrine constituant l'objet de la même foi. (1)

Notre interprétation est confirmée par le chap. 21 où Tertullien formule sa conclusion : toute doctrine dit-il, *(omnem doctrinam)* qui est conforme à celle des Eglises mères, doit être regardée comme conforme à la vérité ; toute doctrine *(omnem vero doctrinam)* est fausse, qui est en contradiction avec la leur. Or je vais montrer, dit Tertullien, que notre doctrine *(nostra doctrina)* remonte aux apôtres : *communicamus cum Ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa.*

De praescr. haer., 26 : il est nécessaire pour comprendre le chap. 26 de refaire la suite des idées à partir du ch. 25. Les hérétiques, tout en reconnaissant que les apôtres ont tout connu, prétendent cependant qu'ils n'ont pas prêché tout ce qu'ils connaissaient : *non tamen omnia volunt illos omnibus revelasse, quaedam enim palam et universis, quaedam secreto et paucis demandasse.* Ils apportent comme preuve l'épitre de Paul à Timothée 1, 6, 20 : " *O Timothee, depositum custodi* „. — *Quod hoc depositum est tam tacitum, ut alterius* *d o c t r i n a e* *deputetur ?* — Tertullien répond : 1) *ex supra et infra scriptis intelligetur non nescio quid subostendi hoc dicto de* *r e m o t i o r e* *d o c t r i n a, sed potius inculcari de non admittenda alia praeter eam quam audierat ab ipso, et puto palam* (2). 2) *Sed nec quia voluit illum haec fidelibus hominibus demandare, qui idonei sint et alios docere, id quoque argumentum* *o c c u l t i* *a l i c u i u s* *e v a n g e l i i* *interpretandum est.* Car, dit Tertullien, le pronom *haec* représente les choses dont il vient de parler ; s'il avait voulu parler de choses occultes *(occultis)* ou dont il avait parlé à un autre moment, il aurait dû dire *illa.* Ch. 25. L'apôtre a donc voulu dire simplement qu'il ne faut pas prêcher inconsidérément, " *ne margaritam porcis et sanctum canibus jactaret. Dominus*

1. Anrich, op. cit. p. 148 = vérité religieuse, foi chrétienne. Koffmane, l. c. = rite. Stakemeier, l. c. = foi objective.

2. Paul, *Tim.*, 2, 2, 2.

palam edixit, sine ulla significatione alicuius tecti sacramenti. Ipse praeceperat, si quid in tenebris et in abscondito audissent, in luce et in tectis praedicarent..... Haec apostoli aut neglexerunt aut minime intellexerunt, si non adimpleverunt. abscondentes aliquid de lumine, id est de dei verbo et christi sacramento. Tertullien réfute ce dilemne et ajoute : *quamquam, etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi quam catholice* (apposé à *domesticos) in medium proferebant...* Ch. 27 : *si ergo incredibile est vel ignorasse apostolos plenitudinem praedicationis vel non omnem ordinem regulae omnibus edidisse, videamus, ne forte apostoli quidem simpliciter et plene, ecclesiae autem suo vitio aliter acceperint quam apostoli proferebant.*

On peut voir aisément quel est, dans les deux cas où nous l'avons rencontré, le sens du mot *sacramentum*. Il a comme expressions synonymes au chap. 25 : *altera doctrina ;* au ch. 26 *remotior doctrina, occultum evangelium, regulam fidei, praedicatio* (sens objectif), *ordinem regula.* Il est opposé au ch. 26 à *palam edixit, aliam regulam fidei, diversam, et contrariam illi quam catholice proferebant. Sacramentum* est donc synonyme de *doctrina fidei occulta :* doctrine occulte qui fait l'objet de la foi ; occulte en ce sens qu'elle n'aurait pas été communiquée par les Apôtres *palam et catholice*, mais seulement *fidelibus* (initiés) et *inter domesticos.*

Au chap. 32 du même traité, nous retrouvons un ordre d'idées et un emploi de *sacramentum* identiques à ceux que nous avons constatés au chap. 20 : si les églises hérétiques, dit Tertullien, veulent remonter jusqu'aux Apôtres, elles doivent pouvoir montrer la parenté de leur doctrine avec celle des continuateurs du Christ : *apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae..... Sed adeo nec sunt nec probare possunt quod non sunt, nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scilicet ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolicae*; Tertullien expose alors (chap. 32) la doctrine des Apôtres *(doctrinarum recognitionem)* et l'on rencontre aux

chap. 37 et 38 l'expression *diversitas doctrinae* qui ne laisse aucun doute sur le sens de diversitas sacramenti.

Nous avons déjà vu précédemment que *sacramentum* signifie *regula fidei* c.-à-d. l'objet de la foi. L'*Adv. Marc.* I, 21, nous en fournit un exemple nouveau. Voici la suite des idées de ce chapitre : si St Paul, en demandant l'abolition de la loi ancienne, prêchait par le fait même, comme le prétend Marcion (1), un dieu nouveau opposé au créateur, il aurait dû en parler. Or, il ne l'a pas fait. C'est donc qu'il maintenait la foi au créateur *(fide manente in creatore).* Ce maintien est prouvé également par la discussion qui surgit entre Pierre et Paul. Elle ne porte que sur des points de discipline, qui peut varier, non sur une variation de la foi au Créateur et à son Christ : *stabat igitur fides semper in creatore et Christo eius, sed conversatio et disciplina nutabat.* De même, toutes les églises apostoliques continuent à croire au créateur. *Igitur cum omnibus modis constet alium deum in regula sacramenti istius non fuisse a Christo usque ad Marcionem quam creatorem* : si donc dans la *regula* (2) *sacramenti*, il n'y a pas eu jusqu'à Marcion un autre Dieu que le Créateur, il faut conclure que c'est Marcion qui a inventé ce Dieu nouveau. — *Regula sacramenti* rapproché des expressions *stabat fides* et de *regula*, est ici synonyme de *regula fidei* : doctrine constituant l'objet de la foi.

Dans l'*Adv. Marc.*, 4, 2, Tertullien oppose l'évangile catholique à celui de Marcion. Les évangiles, dit-il, ont pour

1. A la base de l'hérésie marcionite, se trouve l'opposition qui existe entre l'ancien Testament et le nouveau. Le Créateur (le Dieu sévère de l'A. T.) a un Christ annoncé par les prophètes *(Adv. Marc.*, 1, 3) mais dont on attend encore la venue. Au Créateur s'oppose un Dieu bon, le Dieu du nouveau Testament, qui lui aussi a son Christ, Jésus, né sous Tibère (*Ad Marc.*, 4, 7). En réfutant les " Antithèses „ de Marcion, Tertullien poursuit le but suivant : montrer que le Christ, que Marcion, prétend être celui de son Dieu débonnaire, réalise en lui les prophéties de l'A. T. et que par conséquent il est le Christ du Créateur. Donc, pas d'opposition entre les deux Testaments. Donc ni deux dieux, ni deux Christs.

2. *Regula fidei* : *De praescs. haer.*, 13 ; *De virg. veland.*, 1 ; *Adv. Prax.*, 2.

auteurs *apostolos... et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis, [et postapostolicos].... Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Mathaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, isdem regulis exorsi.* La disposition de leurs évangiles peut varier *dummodo de capite fidei conveniat.*

Marcion, au contraire n'ose même pas intituler son évangile ; de plus, nous savons qu'il a corrompu St Luc. Or Luc n'est que le disciple de Paul, appelé lui-même le dernier à l'apostolat. Même si Marcion avait mis son évangile sous le nom de Paul, cet évangile, pour être admis, devrait être d'accord avec celui de ses prédécesseurs, puisque Paul lui-même n'a pas voulu prêcher sans s'être assuré que la *regula fidei* qu'il enseignait était identique à celle des autres. *Igitur si ipse inluminator Lucae* (Paul) *auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit, quanto magis eam evangelio Lucae expostulem...?* Chap. 3 : *aliud est, si penes Marcionem a discipulatu Lucae coepit religionis christianae sacramentum* : d'après Marcion, au contraire le *sacramentum religionis christianae* a commencé par Luc, disciple de Paul ; jusque Luc la filiation est complète. Mais Marcion s'autorise du reproche de corruption de l'évangile adressé par Paul aux Galates pour attaquer à son tour l'évangile.

On voit par la suite des idées que *sacramentum* correspond à *regula fidei* ou bien à *fides et praedicatio.* Or *regula fidei* signifie, nous l'avons déjà vu, la règle de foi objective, c.-à-d. l'ensemble des doctrines enseignées par les apôtres. [1]

Adv. Marc. 4, 5 : pour savoir ce qu'on doit croire, il faut recourir aux églises les plus anciennes, c.-à-d. à celles qui ont été fondées par les Apôtres. On peut voir dans Paul et Jean, quelle est la *regula* des églises anciennes. Or nous constatons *apud universas* (c.-à-d. *ecclesias) quae illis de societate sacramenti confoederantur,* que l'évangile de Luc s'est maintenu dès l'origine de sa publication, tel que les chrétiens le possèdent aujourd'hui. L'évangile de Marcion n'est donc qu'une corruption de celui de Luc.

Les mots *societas sacramenti* signifient ici encore, commu-

1. Cf. *Monog.*, 1 ; *De praescr. haeret.*, 26, etc.

nauté dans la règle de foi objective ou de doctrines consignées dans les évangiles. Cette interprétation repose sur l'argumentation générale qui reproche à Marcion d'avoir corrompu l'Evangile qui est le code des doctrines révélées ; elle est ensuite confirmée par plusieurs expressions qui évoquent l'idée de foi et de doctrines : *id esse ab apostolis traditum — ad quam regulam Galatae sint recorrecti — quid legant Philippenses — quid etiam Romani... sonent... quibus evangelium... reliquerunt.*

Dans l'*Adv.Marc.*, 4,16, Marcion veut prouver que le Christ est l'ennemi du Créateur, en se basant sur l'opposition qui, d'après lui, existe entre l'ancien Testament et le nouveau sur le point suivant : le Créateur, dit-il, n'ordonne de faire l'aumône qu'aux frères, le Christ au contraire veut qu'on la fasse à tous. — Tertullien répond : la charité envers tous les hommes suppose la charité envers le prochain, aux dépens de laquelle elle ne doit jamais s'exercer. Il n'y a donc, au fond, qu'une loi. Pourquoi donc en conclure à l'existence de deux dieux ? Ce qu'on peut dire, c'est que Dieu a considéré le devoir de la charité à deux points de vue différents : le point de vue naturel et le point de vue providentiel, particulier d'abord au peuple juif, puis universel : *creator et secundum naturae ordinem primum in proximos docuit benignitatem... et secundum rationem dispositionis suae primo in Iudaeos, postea et in omne hominum genus. Ideoque quamdiu intra Israhelem erat sacramentum, merito in solos fratres misericordiam mandabat, at ubi Christo dedit gentes hereditatem et possessionem terminos terrae... exinde Christus in omnes legem paternae benignitatis extendit.*

Comment traduire *sacramentum ?* On peut lui donner plusieurs sens satisfaisants : *sacramentum* peut représenter *rationem dispositionis suae*: aussi longtemps que l'économie divine se bornait à Israel. *Sacramentum* peut signifier aussi foi objective ou doctrine ; *primam in proximos docuit benignitatem — misericordiam mandabat — in omnes legem paternae benignitatis extendit,* sont des expressions qui évoquent l'idée de doctrine. La dernière phrase citée *(ut ubi...* jusqu'à *extendit)* n'est en définitive qu'une périphrase qui signifie : quand le monde fut acquis à la foi au Christ.

Adv. Valentin., 32 : les Valentiniens distinguent trois catégories d'hommes qui auront un sort différent au sortir de cette vie : les spirituels, c.-à-d. les Valentiniens, iront dans le Plerôme où ils seront mariés aux anges. Tertullien ajoute ironiquement : *sed ne ego temerarius, qui tantum sacramentum etiam inludendo prodiděrim.*

L'apparition du mot *sacramentum* au milieu de l'exposé des doctrines de Valentin rend vraisemblable le sens de doctrine mystérieuse *(prodiderim)* que nous lui donnons. Nous ajoutons mystérieuse car le ch. 1 du présent traité nous présente la secte valentinienne comme une secte mystérieuse, ne se communiquant, tout comme à Eleusis, qu'à des initiés tenus à la loi du secret. [1]

De anima 9 : Tertullien y prouve la nature corporelle de l'âme. Il en donne toutes les propriétés et il ajoute : *sed nos corporales quoque illi inscribimus lineas, non tantum ex fiducia corporalitatis per aestimationem,* (au moyen du raisonnement) *verum et ex constantia gratiae per revelationem. Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Iohannem quoque prophetiam meruimus consequi.* L'auteur développe alors le second point : *est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclésia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur ; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit.* Or cette sœur a vu une âme dont elle a pu constater la nature corporelle.

Le mot *sacramenta* est ici absolument indéterminé et général ; il désigne des choses qu'on ne peut connaître que par une révélation *(per revelationem)* du Paraclet et le don de prophétie. Ailleurs il a comme équivalent le mot *veritas* [2]. Je lui donne donc le sens de vérités mystérieuses connues au

1. D'Alès, l. c. = mystère ou symbole.

2. *Fug.* 1 : *Paracletum non recipiendo, deductorem omnis veritatis. Adv. Prax.*, 2 : *nos vero.... ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis.*

moyen d'une révélation, et qui échappent à l'œil et à l'oreille des hommes ordinaires [1].

De anima, 18 : Tertullien compare la doctrine de Platon à celle des gnostiques. En exaltant la connaissance intellectuelle au détriment de la connaissance sensible, Platon a abouti au système des idées subsistantes, germe de bien des hérésies.

I. Système de Platon : *videmus igitur adversus sensus corporales aliam portendi paraturam, ut multo idoniorem, vires scilicet animae, intellectum operantes eius veritatis cuius res non sint coram nec subiaceant corporalibus sensibus, sed absint longe a communi conscientia in arcano et in superioribus et apud ipsum Deum. Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum.*

II. Système gnostique : *relucentne iam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum ? Hinc* (a Platone) *enim arripiunt differentiam corporalium sensuum et intellectualium virium, quam etiam parabolae decem virginum adtemperant, ut quinque stultae sensus corporales figuraverint, stultos videlicet quia deceptui faciles, sapientes autem intellectualium virium notam expresserint, sapientium scilicet, quia contingentium veritatem illam arcanam et supernam et apud pleroma constitutam, haereticarum idearum sacramenta. Hoc enim sunt et Aeones et genealogiae illorum.*

Voici quelques expressions empruntées à l'exposé du système de Platon : 1) *vires animae intellectum operantis eius veritatis*, = 2) *cuius res* (l'objet) = *substantias invisibiles... quas appellat ideas*, 3) *et illas esse veritates* ; elles correspondent aux termes suivants empruntés à l'exposé du système gnostique : (les hérétiques distinguent les sens corporels et les forces intellectuelles : celles-ci sont figurées par les

1. Réville, l. c. lui donne le même sens. D'Alès, l. c. = symbole ou mystère. Stakemeier, l. c. = *mysterium sacrum*.

vierges sages : *sapientium scilicet quia* 1) *contingentium veritatem illam arcanam* etc... 2) *haereticarum idearum* 3) *sacramenta. Sacramenta* désigne donc les vérités mystérieuses et substantielles, consistant dans les idées gnostiques. Mystérieuses, parce que leur objet, comme celui des idées de Platon, est surnaturel et caché : *veritatem illam arcanam et supernam et apud pleroma constitutam* (1).

De Anima, 18 : le platonisme mettait un abîme entre les sens et l'intelligence. Tertullien répond qu'ils ne diffèrent en réalité que par leur objet ; matériel, d'un côté, spirituel, de l'autre. Toutefois les sens et l'intelligence sont tous deux des énergies de l'âme. *Sit nunc et potior sensu intellectus et potior cognitor sacramentorum, dummodo et ipse propria vis animae, quod et sensus.* — Nous donnons à *sacramentum* le même sens que dans l'interprétation précédente.

Au chap. 20 du traité *De carn. resurr.*, Tertullien a montré, contre les hérétiques qui nient la résurrection ou qui l'entendent d'une manière allégorique, que la forme des prophéties n'est pas toujours la forme allégorique. Au ch. 21 on lui objecte : si les prophéties revêtent parfois cette forme, pourquoi ne pourrait-on pas comprendre d'une manière allégorique les prophéties relatives à la résurrection ? — Pour plusieurs motifs, répond Tertullien : d'abord, en maints endroits, la résurrection corporelle est attestée d'une manière qui exclut toute interprétation allégorique. Il est donc juste d'interpréter les choses obscures par celles qui sont claires : *incerta de certis et obscura de manifestis praeiudicari, vel ne inter discordiam certorum et incertorum, manifestorum et obscurorum fides dissipetur, veritas piriclitetur, ipsa divinitas ut inconstans denotetur.* Ensuite il n'est pas vraisemblable que " *ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota conititur, ambigue adnuntiata et obscure proposita videatur.*

A cause du rapprochement de *fides veritas*, et de *sacra-*

1. Stakemeier, l. c. = conceptions religieuses des hérétiques.

mentum et fides, je traduis *sacramentum* par vérité ou doctrine ([1]).

De carn. resurr., 22 : aux yeux des hérétiques, la résurrection consiste, soit dans la connaissance de la vérité *(in veritatis agnitione)* sur la terre, soit dans la résurrection immédiate après la mort. Tertullien refute ces deux opinions. Nous nous arrêtons ici à la seconde réfutation : les prophètes et le Christ ont annoncé la résurrection pour la fin des temps. Le Christ en a même annoncé les signes précurseurs, puis il les reprend sous forme de parabole : *cuius etiam parabola subtexitur tenerescentium arborum in caulem, floris et dehinc frugis antecursorem* ([2]). *Ita et vos, cum videritis omnia ista fieri, scitote in proximo esse regnum Dei.* Tertullien conclut en donnant l'application de la parabole ; *ita etsi in agnitione sacramenti fruticat* (pousser des branches ; sujet = *resurrectio), sed in Domini repraesentatione florescit atque frugescit.*

La conclusion de Tertullien correspond non seulement aux deux parties de la parabole, mais même elle se superpose aux deux opinions hérétiques qu'il a énoncées au commencement du ch. 22. ([3]). L'*agnitio sacramenti* correspond donc à l'*agnitio veritatis.* Donc *sacramentum* a le sens de vérité ([4]). Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par l'interprétation du chap. 23.

De carn. resurr., 23. Nous venons de voir comment les hérétiques entendent la résurrection. Au ch. 23, Tertullien concède qu'il existe une résurrection spirituelle, et en s'appuyant sur Paul ([5]), il nous dit en quoi elle consiste : *docet quidem Apostolus... mortuos fuisse nos aliquando..., cum in operibus pessimis agebamus, dehinc consepultos Christo*

1. *Monog.*, 2 : *adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis apparet, prius regulam adulterans fidei (= doctrina), et ita ordinem disciplinae.*

2. MATH., 24, 32-42 ; LUC., 21, 29-36.

3. *Aut hic iam in veritatis agnitione praesumi aut ab excessu statim vitae vindicari.*

4. STAKEMEIER, l. c. = foi objective.

5. *Col.*, 2, 12-20.

in baptismate et conresuscitatos in eo per fidem efficaciae dei, qui illum suscitarit a mortuis. Donc elle consiste dans une résurrection par la foi à la mort du péché. Or Paul attend encore une autre résurrection. Pourtant, il était certainement ressuscité spirituellement par la foi, et si l'on veut regarder la connaissance de la vérité comme une résurrection allégorique, Paul connaissait toutes les vérités, lui, le vase d'élection, le docteur des nations : *et utique crediderat* (résurrection spirituelle) *et omnia sacramenta cognoverat,* (résurrection allégorique consistant, d'après les hérétiques, dans la connaissance de la vérité).

De carn. resurr., 25 : le texte suivant n'offre plus désormais aucune difficulté : *si et agnitio sacramenti resurrectio, salva utique illa creditur quae in ultimo praedicatur.*

De carn. resurr, 63. Dans ce chapitre Tertullien résume d'abord la doctrine catholique de la résurrection ; puis il examine l'opinion des hérétiques. Dieu, ajoute-t-il, au moyen d'une révélation nouvelle, celle du Paraclet, a dissipé tous les doutes qu'auraient pu laisser l'ancien et le nouveau Testaments : *pristina instrumenta* (= les Écritures [1]) *manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit.... Omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto inundantem. Cuius si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam.* Nous voyons ici *sacramentum* rapproché de *doctrina.* Je traduis donc par doctrine. Si Tertullien l'appelle un *sacramentum* (comportant une idée de mystère), c'est que jusqu'à la révélation du Paraclet, cette doctrine était obscure à cause des paraboles qui l'enveloppaient.

C'est le sens qui convient le mieux également dans l'*Adv. Marc.,* 5, 5. Tertullien y démontre qu'en citant le texte d'Isaïe 52, 3, Saint Paul [2] accomplissait les prophéties. *Haec cum a deo patre nostro et domino Iesu adnuntians communibus nominibus utatur* (c.-à-d. les noms de Père et de Jésus) *competentibus nostro quoque sacramento, non puto dispici*

1. Schmidt, De latinit. Tertull. II, 5 sq.
2. *Cor.*, 1, 1, 3.

posse, quis Deus pater et dominus Iesus praedicetur nisi ex accidentibus, cui magis competant. Le rapprochement de *sacramentum* et de *praedicetur* permet de traduire les mots *sacramentum nostrum,* assez vagues, par l'enseignement de nos Écritures.

Adv. Marc., 5, 15 : Marcion a conservé dans son *Apostolicum* ou recueil des épîtres de Paul, le passage de l'épître aux Thessal., 1, 5, 19-20 : *spiritum nolite extinguere. Prophetias nolite spernere* [1]. D'après lui, il ne peut être ici question de l'esprit et des prophéties du Créateur, car, dit-il, cet esprit n'existe plus. C'est donc à Marcion, dit Tertullien, de nous dire de quel esprit il s'agit. S'il nous en désigne un, nous le sommerons d'exhiber ses manifestations, par exemple : *ut et futura pronuntiet et occulta cordis revelet et sacramenta edisserat.* Or, Marcion ne saurait faire rien de semblable. Nous conclurons donc, ajoute Tertullien, que le texte de S[t] Paul conservé par Marcion désigne l'esprit du Créateur.

L'expression *sacramenta edisserere*, que rien ne détermine, semble pouvoir être interprêtée comme le texte du traité *De anima* 9 cité plus haut, et signifier : exposer des vérités dont on aurait reçu la connaissance au moyen d'une révélation.

Adv. Marc., 5, 18 : à la fin de l'épître aux Ephésiens [2], S[t] Paul *in catenis iam constitutus [quo] ob libertatem praedicationis,* demande qu'on prie pour lui, afin que Dieu lui donne *constantiam manifestandi sacramenti in apertione oris* (γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου). Le rapprochement de *praedicatio* et de *sacramentum* permet de donner à ce dernier le sens de doctrine de l'Évangile.

Au chap. 20 du *Cinquième traité contre Marcion*, Tertullien cite l'épître de Paul *Ad Philipp.* 1, 14-17 : " Certains, profitant de ce que l'Apôtre est enchaîné, prêchent, les uns par envie, les autres, par amour. „ Certes, ajoute Tertullien, c'était pour Paul le moment d'accuser cette prédication, si les prédicateurs avaient prêché des doctrines qui eussent été opposées aux siennes *(locus taxandae ipsius praedicationis de diversitate sententiae)* et qui eussent été cause de la

1. Τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.

2. *Eph.*, 6, 19-20.

diversité de leurs sentiments *(quae tantam efficeret etiam animorum varietatem)*. Au contraire Paul ne leur reproche rien au sujet de leurs prédications ; ce qu'il blâme, c'est leurs intentions *(sed causas solas animorum, non regulas sacramentorum in diversitate proponens)*. Du reste, n'est-ce pas le même Christ qui est prêché, quelque soit le motif de cette prédication, *sive causatione* (προφάσει = prétexte) *sive veritate Christus adnuntietur ? Ad fidem enim praedicationis* (au sentiment qui guidait leur prédication) *retulit mentionem veritatis, non ad regulae ipsius, quia una quidem erat regula, sed fides praedicantium quorumdam vera, id est simplex, quorundam nimis docta.* — Les expressions *diversitas sententiae* (i. e. *praedicationis)* et *regula ipsius* (i. e. *praedicationis)* permettent de traduire *regulas sacramentorum* par : le symbole ou l'ensemble des doctrines prêchées.

En parlant du martyre, Tertullien rapporte, *Scorpiace* 8, le psaume 115, 5 : *honorata est apud illum (= Deum) mors religiosorum ipsius, ut canit David, non, opinor, ista communis et omnium debitum — atquin ista etiam ignominiosa est ex elogio transgressionis et merito damnationis — sed illa quae in ipso aditur ex testimonio religionis et proelio confessionis pro iustitia et sacramento.* Je traduis : pour la justice de la foi (hendiadys) ; cette interprétation est confirmée par le reste du chapitre où Tertullien nous montre toute une série de martyrs qui meurent pour la justice et la foi : *sicut Eseias, videte inquit* [1], *quomodo perit iustus, et nemo excipit corde, et viri iusti auferuntur... Trina fraternitas..., non ignoraverunt, quid fides. quae sola in illis captiva non fuerat, exigeret, moriendum scilicet adversus idololatrian....* Voyez aussi la conclusion du ch. 8 : *talia a primordio et praecepta et exempla debitricem martyrii fidem ostendunt....* et au ch. 7 l'expression : *martyria fidei examinatoria.*

Scorpiace 10 : les Valentiniens disent que ce n'est pas en ce monde, ni dans la vie présente, ni en face d'hommes d'une nature commune que doit se faire la confession au Christ,

1. Is., 57, 1,

mais après que l'âme aura quitté le corps et traversé toutes les sphères célestes, *cum animae... coeperint et interrogari arcana illa haereticorum sacramenta, tunc confitendum apud veras potestates et veros homines*, c'est-à-dire dans le monde des Éons gnostiques. Ici encore, *sacramenta* désigne les doctrines mystérieuses ([1]) des Valentiniens.

Au chap. 30 de l'*Adv. Praxeam*, Tertullien réfute les Patripassiens qui prétendent que c'est la personne du Père qui a souffert et s'est faite homme. Or, les paroles du Christ et les Écritures montrent que c'est le Fils qui souffre, meurt, monte au ciel et envoie le Saint-Esprit : *hic* (le Christ) *interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et oikonomiae interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christianum sacramentum.* La croyance en la Trinité est donc l'objet du *christianum sacramentum*. Ch. 31. *Ceterum Iudaicae fidei ista res* (objet), *sic unum deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista ? Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti statuens legem et prophetas usque ad Iôhannem, si non exinde pater et filius et spiritus sanctus, tres crediti, unum deum sistunt ? Sic deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum, ut coram iam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur, qui et retro per filium et spiritum praedicatus non intelligebatur.— Christianum sacramentum* est donc opposé à *iudaica fides*. En substituant l'Évangile à la Loi ancienne, Dieu a donc renouvelé la foi, c.-à-d. l'objet de la foi, en nous donnant la connaissance de la Trinité ([2]).

De ieiunio adversus psychicos, 7 : le jeûne est puissant auprès de Dieu. Quels sont ses effets ? *Non modo naturae mutationem aut periculorum aversionem aut delictorum obliterationem, verum etiam sacramentorum agni-*

1. *Adv. Valent.* 1.
2. Stakemeier, : l. c. = foi objective.

tionem ieiunia de Deo merebuntur. Aspice Danielis exemplum. Circa somnium regis Babylonis omnes turbantur sophistae, negant ultra de praestantia humana posse cognosci. Solus Daniel deo fidens et sciens, quid ad demerendam Dei gratiam faceret, spatium tridui postulat, cum sua fraternitate ieiunat, atque ita orationibus commendatis et ordinem et significationem somnii per omnia instruitur. Sacramenta désigne ici encore, des vérités [1] mystérieuses, parce qu'elles sont présentées dans un songe, que l'on ne peut interpréter que par une révélation divine [2].

De ieiunio adversus psychicos, 9 : de même que le jeûne, l'abstinence jouit de grandes prérogatives. A preuve, l'exemple des trois jeunes gens de Babylone et de Daniel lui-même : *dedit enim Deus adolescentulis scientiam et intelligentiam in omni litteratura et Danieli in omni verbo et in somniis et in omni sophia, qua hoc ipsum quoque saperet, quibus modis de Deo impetraretur agnitio sacramentorum* — Ce moyen, ce sont les jeûnes [3]. *Ita xerophagiarum miseratio et humiliati metum expellunt et aures dei advertunt et occultorum compotes faciunt. Sacramenta* a la même signification que plus haut : vérités occultes parce que présentées en songes et qu'on ne peut les connaître que par une révélation [4].

De ieiunio adversus psychicos, 13 : on sait que les Montanistes, secte rigoriste, multipliaient les jeûnes. Les Psychiques (catholiques) opposaient à leurs innovations l'argu-

1. *Fug. 1 : Paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis. Adv. Prax : 2 : nos vero.., ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis.* — Dans le *De Ieiunio 9, instruitur* indique par lui-même qu'il s'agit de la connaissance d'une vérité. Puis *sacramentum* est expliqué par *significationem somnii*. Donc, il ne signifie pas *somnium* tout court, mais la vérité impliquée dans ce songe. D'ailleurs, Tertullien dit au sujet de ces *sacramenta : negant ultra de praestantia humana posse cognosci.* Ce qu'on ne peut élucider d'avantage, c'est la signification du songe. Le songe, lui, est parfaitement connu. L'expression : *videt et audit sacramenta* fait bien pressentir la valeur de ce mot : elle voit des songes et en comprend la signification.

2. Cf. Réville, l. c.

3. Daniel 10, 1 sq. ; 12.

4. D'Alès, l. c. = mystère ou symbole.

ment de prescription suivant : les obligations ordinaires de la foi sont déterminées par les Écritures et la tradition : *praescribitis constituta esse sollemnia huic fidei scripturis vel traditione maiorum;* il ne faut donc ajouter aucune observance, et il est défendu d'innover. — Tertullien répond : vous êtes vous-mêmes en contradiction avec la tradition en multipliant les jeûnes particuliers ; on trouve la même contradiction chez vos évêques, qui prescrivent des jeûnes communs à la totalité des fidèles. D'ailleurs ce n'est pas nous qui prescrivons les jeûnes nouveaux que vous nous reprochez, c'est le Paraclet. Et puis n'étaient-ils pas déjà en usage chez les Juifs ? Aujourd'hui même, on en retrouve la pratique dans les conciles célébrés en Grèce, vu qu'on les inaugure *fide auspicante,* sous les auspices de la foi, par des stations et des jeûnes. *Si et ista sollemnia, quibus tunc praesens patrocinatus est sermo, nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati, lex est sacramenti* : quand donc, présents de cœur et d'âme, nous observons dans nos provinces respectives ces jeûnes habituels, nous ne faisons que nous conformer aux prescriptions du *sacramentum. Sacramentum* est expliqué par les deux expressions soulignées : *solemnia huic fidei, fide auspicante. Lex est sacramenti* a donc le sens de : obligation imposée par la foi.

Au ch. 18 du traité *De pudicitia,* Tertullien avait montré en s'appuyant sur S[t] Paul, qu'il ne faut pas admettre à la pénitence ceux qui retombent après le baptême. Au ch. 19, il montre que S[t] Jean est du même avis. Pour admettre les *relapsi* à la pénitence, les Psychiques s'appuyaient sur l'Apocalypse ([1]).Mais Tertullien répond : *bene autem quod* (heureusement que) *apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit. Sive enim ego, inquit* ([2]), *sive illi, sic praedicamus. Totius itaque sacramenti interest nihil credere ab Iohanne concessum quod a Paulo sit denegatum.* Je traduis : il est de l'intérêt de la foi toute entière, c.-à-d.

1. *Apoc.* 2, 20 sq.
2. *Cor.*, 1, 15, 11.

de la foi et de la discipline, de ne pas croire que Jean aurait pu permettre ce que Paul défend expressément. Je base cette traduction sur la phrase précédente : *apostolis et fidei et disciplinae convenit* et sur l'emploi de *credere.*

Si, comme on l'a vu dans ce chapitre, *sacramentum* a le sens de doctrine, vérité, il n'est pourtant pas synonyme de *doctrina, veritas,* mais il est l'équivalent de *doctrina mysteriosa, veritas occulta.* Ces vérités et ces doctrines sont mystérieuses ([1]) parce qu'elles sont intelligibles pour les païens ([2]) ; elles ne sont communiquées qu'aux fidèles ou initiés ([3]) ; la secte qui les professe est mystérieuse ([4]) ; elles ne sont accessibles que dans l'état extatique ([5]) ; leur objet est surnaturel et caché, par exemple les idées de Platon ([6]) ; elles constituent l'objet de la foi ([7]) ; elles sont dissimulées dans des paraboles ([8]) et il faut pour les comprendre l'assistance révélatrice du Paraclet ([9]) ou bien elles nous sont présentés en songe ([10]).

Toutefois, l'idée de mystère n'est pas le seul lien qui unisse la nouvelle signification de *sacramentum* aux précédentes : l'engagement de servir Dieu, pris dans le baptême, implique l'obligation d'accepter les enseignements divins et d'y conformer sa conduite ([11]). Nous savons aussi que le néophyte n'était instruit de toute la doctrine chrétienne qu'après la réception du baptême. Ce complément d'instruction religieuse constituait donc une partie de l'initiation, de même que l'initiation aux mystères

1. L'enseignement ésotérique n'est pas encore connu des catholiques aux 2e et 3e siècles, mais il l'est chez les hérétiques : Cf. Irénée, *Contra haer.*, 1, 4, 3 ; 24, 6. Tert., *Adv. Valent.*, 1.

2. *Apol.*, 47.

3. *De praescr. haer.*, 26.

4. *Adv. Valent.*, 32 ; *Scorp.*, 10.

5. *De anima* 9.

6. *Ibid.*, 18.

7. *De carn. resurr.*, 21 ; *Adv. Prax.*, 30 ; *De pud.*, 19.

8. *De carn. resurr.*, 25.

9. *De anima* 25 ; *Adv. Marc.*, 5, 25 ; *De ieiun.*, 9.

10. *De ieiun.*, 9.

11. *Apol.*, 2 : *adlegans... nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo et Deo, et ad confoerandum disciplinam.*

païens comportait une espèce d'enseignement doctrinal (τὰ λεγόμενα). Le mot *sacramentum* qui désigne le serment du baptême et l'intiation a donc été appliqué à leur objet partiel, la doctrine, et le code doctrinal des Livres saints est souvent présenté comme un moyen d'initiation en tant qu'instrument de formation religieuse *(instrumentum)* [1] dans l'initiation. Voici, par exemple, un passage suggestif de l'*Antimarcion* 1, 19: *separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius quod in summo i n s t r u m e n t o habent, quo denique i n i t i a n t u r et indurantur in hanc haeresim.* On ne sera pas étonné non plus de rencontrer chez Tertullien, des expressions comme celles-ci : *initiatio evangelii* [2]; *si scriptura Pastoris* (le Pasteur d'Hermas)... *divino instrumento meruisset incidi... a qua et alias initiaris* [3] ; *ut iam tunc initiaretur evangelica doctrina* [4] ; *hic erit sermo optimus, benedictionis scilicet* (= Jésus-Christ, *Ps.* 45, 2) *qui et novi quoque testamenti initiator agnoscitur de veteri exemplo* ; *nullius... novae legis initiator* [5]; *initiator veteris testamenti* [6]; *initiatio evangelii* [7]. La nouvelle signification de sacramentum n'est donc, en dernière analyse qu'une évolution du sens fondamental étymologique.

§ 5. Le sens étymologique du mot sacramentum.

L'étude chronologique du mot *sacramentum* nous présente un certain nombre de cas, dans lesquels ce mot a conservé

1. cf. Koffmane, Gesch. des Kirchenlat., p. 77. — *Sacramentum* et *instrumentum* sont à peu près synonymes chez Tertullien, avec cette différence que *sacramentum* comporte ordinairement en plus une idée de mystère : *Adv. Marc.*, 5, 1, l'ancien Testament est appelé *obscuritatis propheticae i n s t r u m e n t o, cuius intellectum fides meretur. De praesc. haer.*, 25 : *argumentum occulti alicuius evangelii* a comme correspondant, *ibid.*, *26*: *sina ulla significatione alicuius tecti sacramenti.*

2. *Adv. Marc.*, 4, 43.

3. *Pud.*, 11.

4. *Adv. Marc.*, 1, 25.

5. *Adv. Marc.*, 4, 14.

6. *Ibid.* 4, 22.

7. *Ibid.* 4, 33.

sa valeur étymologique active [1]; il désigne alors la cause ou le moyen qui rend *sacer* ou *sacratus*, c.-à-d. cause de sanctification, moyen de salut, et dans une acception un peu plus large, consécration, bénédiction. Voici quelques exemples concrets.

De testimonio animae, 2 : l'âme, dit Tertullien, proclame naturellement l'existence de Dieu et sa nature : *de natura quoque Dei, quem praedicamus, nec te latet. Deus bonus, Deus benefacit tua vox est* (cri naturel). *Plane, adicis, sed homo malus, scilicet contraria propositione oblique et figuraliter exprobrans ideo malum hominem, quia a deo bono abcesserit. Etiam quod* [2] *penes Deum bonitatis et benegnitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum, benedicat te Deus tam facile pronuntias quam christiano necesse est.*

Voici, croyons-nous, le sens de ce passage : persuadés que vous êtes que la bénédiction d'un dieu bon est toujours le moyen le plus efficace de sanctifier, de bénir la manière de vivre et les relations chez les chrétiens, (en d'autres termes :

1. C. Paucker, (De latinitate scriptorum Historiae augustae. Dorpati, 1870, p. 12 note 16) donne la valeur du suffixe *men, mentum : nimirum cum inclinamenti huiusce* A) *ea proprie sit vis, ut rem significet* 1) *aut eam, qua vel cuius ope actus, quem primitivum demonstrat, peragatur, (lenimem, lenimentum = id quod vel id quo quis lenit...,* 2) *aut eam, quae actu efficiatur vel confiat (segmen, segmentum = id quod desecatur...)* — B) *idem tamen nonnunquam recentiorum maxime abusione, ad ipsius actus delapsum est significationem. Idem usu venisse et in " regimen „ (quod proprie est gubernaculum) verbis supra ascriptis claret (exemplo quidem veterum)... ubi luctamen est pro luctatio.* Cf. Koffmane, Gesch. des Kirchenlat., p. 82-83. Plummer, art. cité. Henry, Gramm. comp., 1894, n° 115. Schmidt, De latinitate Tertullianea I, p. 25-26. Erlangen 1870. Schultze : Lateinische Grammatik, cf. index : *mentum*.

2. Cf. Riemann et Goelzer. Grammaire comparée du grec et du latin, Syntaxe, n°s 439 et 437, note 4 : *quod* (relativement a ce fait que, ce qui justifie le fait que) se construit régulièrement avec l'indicatif. On peut avoir aussi le subjonctif potentiel qui présente le fait comme possible. On pourrait expliquer aussi le subjonctif par le style indirect improprement dit, (Tertullien rapporte la pensée des païens) et voir dans *quod* une simple conjonction causale (à cause de la persuasion où vous êtes que...) *Oratio obliqua* improprement dite, cf. Riemann et Goelzer, op. cit., n° 643.

persuadés que vous êtes que les chrétiens ont raison de toujours invoquer les bénédictions d'un dieu bon pour sanctifier leur vie), vous prononcez le souhait : " Dieu vous bénisse „ autant qu'un chrétien. — *Sacramentum* est donc synonyme de bénédiction, moyen de sanctifier, de bénir.

De baptismo, 4 : si l'eau a dans le Baptême le pouvoir de régénérer l'homme, elle le doit au fait que l'Esprit s'est primitivement reposé sur elle. *Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.*

Remarquons deux expressions parallèles : *sacramentum sanctificationis consequuntur ; vim sanctificandi combibunt.* Je traduis : en vertu de la prérogative dont elles ont joui à l'origine,les eaux acquièrent une vertu mystérieuse de sanctification ; vertu mystérieuse, car les nations, *extraneae ab omni intellectu spiritualium*, attribuent cette même vertu à leurs idoles (1). Il faut donc une lumière spéciale pour percevoir cette efficacité surnaturelle (2).

A la rigueur, le sens serait le même si Tertullien avait simplement écrit " *sacramentum consequuntur* „ *:* acquièrent le moyen de rendre *sacratus :* mais le sens indéterminé et assez élastique de *sacratus* est précisé par le génitif *sanctificationis* qui est un génitif d'identité formant pléonasme (3).

Nous avons le même sens : *De baptismo*, 5 : *annon et alias sine ullo sacramento* (sans avoir, comme l'Esprit, aucun moyen de les sanctifier) *immundi spiritus aquis incubant adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem.*

Au chap. 13 du même traité, Tertullien rencontre une objection dirigée contre la nécessité du baptême : *hic ergo scelestissimi illi provocant quaestiones. Adeo dicunt : baptismus non est necessarius quibus fides satis est ; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit.*—Voici sa réponse: *sed in omnibus posteriora concludunt*

1. *Bapt.*, 5.
2. Stakemeier l. c. = vertu sanctificatrice.
3. Hoppe, Synt. u. Stil., p. 19.

et sequentia antecedentibus praevalent. Fuerit (subj. concessif) *salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem ; at ubi fides aucta est credendi in nativitatem passionem resurrectionem eius. addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda nec potest iam sine sua lege. Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta* [1].

La signification étymologique est encore la seule qui convienne : *sacramentum* avec *aqua* pourrait désigner le sacrement ou le rite dont la matière est l'eau ; mais avec *fidei* ce sens précis de *sacramentum* n'est plus possible. Le sens étymologique, d'autre part, est très acceptable : si Abraham a plû à Dieu, il le doit au moyen salutaire de la foi, non à l'instrument de salut qu'est l'eau ; la foi qui a fait d'Abraham l'ami de Dieu était une *fides nuda* ; mais quand plus tard l'objet de la foi s'est accrû c.-à-d. quand il a fallu croire en la naissance, passion, résurrection du Christ, le moyen qui avait sauvé Abraham reçut aussi un accroissement : *addita est ampliatio sacramento* ; cet accroissement, ce fut l'*obsignatio Baptismi* et celle-ci constitue pour la foi qui jusque là était nue, une sorte de vêtement qui désormais lui est indispensable pour qu'elle puisse sortir ses effets [2].

Nous allons examiner à présent un texte du *Deuxième traité contre Marcion*, ch. 27, dont l'interprétation est un peu plus difficile. Marcion refusait d'attribuer au Créateur les abaissements auxquels Dieu s'est soumis dans l'ancien Testament. Tertullien lui répond en invoquant d'abord un principe : pour que Dieu pût entrer en communication avec l'homme, il devait s'abaisser, afin de tempérer l'éclat de sa majesté, par une humilité *(humilitate) sibi quidem indigna, homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam deo dignum quam salus hominis.* Ce principe, Marcion doit l'admettre, car il concède que son Dieu nouveau et supérieur, le Christ, s'est fait homme et est mort sur la croix. Pourquoi alors refuserait-il de croire que le Créateur, lui

1. MATH., 28, 19 ; JEAN, 3, 5.

2. TURMEL, l. cit. = rite symbolique. STAKEMEIER, l. c. = foi.

aussi, puisse être sujet aux abaissements ? De plus les abaissements du Créateur et ceux du Christ ne devraient-ils pas indiquer à Marcion les relations qui les unissent : à savoir que Jésus humilié est le Christ du Créateur, humilié lui aussi ? En effet, nous croyons que dans l'ancien Testament, c'est le Christ et non le Créateur qui s'humiliait, et qui préludait ainsi à son rôle futur : *ediscens iam inde a primordio [iam inde hominem] quod erat futurus in fine* ; l'Évangile qui nous est commun dit d'ailleurs que le Père est invisible. En conséquence, ce qui dans l'ancien Testament paraît digne de Dieu, peut être attribué au Père invisible ; on peut faire des abaissements la part du Christ qui, lui, est Dieu et homme, *in virtutibus Deum, in pusillitatibus hominem, ut tantum homini conferat quantum Deo detrahit. Totum denique dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis.* Cette dernière phrase est en quelque sorte l'énoncé d'un principe dont Tertullien va énumérer les applications : *conversabatur Deus <humane,> ut homo divine agere doceretur. Ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.* Si vous croyez un tel Dieu indigne de vous, conclut Tertullien, je ne vois pas comment vous pourrez croire à un Dieu crucifié !

Voici quelques constatations qui nous aideront à interprêter le texte qui nous occupe : 1) il y a entre les abaissements divins *(dedecus)* et le salut de l'humanité une relation de cause à effet *(ut)* [1]. 2) Ces abaissements sont un moyen indispensable au salut de l'homme [2]. 3) Ils sont le prélude des abaissements futurs du Christ. 4) Alors que les verbes principaux *conversabatur*, *agebat*, font allusion aux abaissements

1. Principe : A) *Dei mei... dedecus* — B) *est sacram. hum. sal.*
Applic. : A') *Conversabatur D.,*— B') *ut homo divine ag. doceretur.*
Ex aequo ageb. D.,— *ut homo ex aeq. c. D. agere pos- [set.*
D. pusill. inv. est, — *ut homo maxim. fieret.*

2. *Homini autem necessaria, et ita iam Deo digna.* — *Carn. Chr.*, 5 : Tertullien, établissant que la mort et la résurrection du Christ ont été réelles, écrit : *parce unicae spei totius orbis, qui destruis necessarium dedecus fidei.*

divins dont il est question dans l'ancien Testament, les subjonctifs *doceretur*, *posset*, etc., désignent les abaissements ultérieurs du Christ, consignés dans la Loi nouvelle [1]. 5) Le *sacramentum humanae salutis* est en même temps un *mysterium*, car le plan divin, regardé comme une folie à cause du manque de proportion entre la cause et l'effet, est resté inconnu de beaucoup [2].

D'après ceci, voici comment je paraphraserais l'idée contenue dans *sacramentum humanae salutis* : ce que vous regardez comme l'abaissement indigne de notre Dieu, c'est le moyen (cf. 1) mystérieux (5), symbolique (3), indigne de Dieu mais nécessaire à l'homme (2), dont Dieu se servira un jour (4) pour sauver l'humanité.

Adv. Iudaeos, 9 : Tertullien reprend une objection : le Messie annoncé par les prophètes ne devait pas s'appeler Jésus. Or le Christ du nouveau Testament portait ce nom. Donc il n'est pas le Christ annoncé par les prophètes. — Voici la réponse : le Christ des prophètes a été appelé Jésus et Christ. Ce nom de Jésus a été figuré dans la personne du successeur de Moïse qui s'appela Jésus. *Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse. Nam* (I) *quia Iesus Christus secundum populum, quod sumus nos nationes in saeculo desertae commorantes antea, introducturus esset in terram repromissionis melle et iac manantem, id est in vitae aeternae possessionem, qua nihil dulcius, idque non per Moysen, id est non per legis disciplinam, sed per Iesum, id est per novae legis gratiam, provenire habebat, circumcisis nobis petrina acie, id est Christi praeceptis (petra enim Christus multis modis*

1. *Ediscens iam inde a primordio... quod erat futurus in fine. Prax.*, 16 : *ipse enim et ad humana semper colloquia descendit... ordinem suum praestruens ab initio, semper quem erat persecuturus in finem. Ita semper ediscebat, et deus, in terris cum hominibus conversari, non alius quam sermo, qui caro erat futurus. Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, ut facilius crederemus filium Dei descendisse in saeculum,* <*cum*> *et retro tale quid gestum cognosceremus.*

2. *Carn. Chr.*, 5 : *stulta elegit Deus ut confundat sapientes mundi. Prax.*, 16 : *ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse.*

et figuris praedicatus est), (II) *ideo is vir, qui in huius sacramenti imagines parabatur, etiam nominis dominici inauguratus est figura, ut Iesus nominaretur.*

1) *Sacramentum* ne semble pas signifier symbole: le parallélisme des expressions le prouve : *qui in huius* [1] *sacramenti* (a) *imagines* (b) *parabatur,etiam nominis dominici*(a) *inauguratus est figura*(b). 2) Dès lors, *sacramentum* ne peut que désigner le rôle que va jouer le Christ (I) ; je propose donc de traduire : cet homme qui était destiné à symboliser l'œuvre salutaire, la mission rédemptrice du Christ, reçut aussi son nom et fut appelé Jésus. C'est encore le sens que nous donnons au texte similaire de l'*Antimarcion* 3, 16.

Adv. Marc., 5, 8 : *saepe iam ostendimus haereses apud apostolum inter mala ut malum poni et eos probabiles intelligendos, qui haereses ut malum fugiant. Proinde panis et calicis sacramento iam in evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis.* Il y a ici une allusion à la preuve donnée par Tertullien [2] pour établir que le corps de Jésus-Christ est une réalité et pas un phantasme. Cette preuve, c'est le désir que le Christ montre de manger la pâque : *professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha... acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei... Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit... Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguinem figuravit.* Le sens de *panis et calicis sacramento* est donné par les deux équivalents : *corpus suum fecit, sanguinem... consecravit.* Nous pouvons donc traduire *sacramentum* par consécration du pain et du calice.

Nous aurions à montrer ici, le bien qui unit le sens étymo-

1. A moins de faire de *huius* (le Christ) le complément déterminatif de *sacramenti*, et de *sacramenti*, un génitif d'identité de *imagines*. La suite des idées donne peu de probabilité à cette interprétation, outre qu'on attendrait dans ce cas, *illius* au lieu de *huius*.

2. *Adv. Marc.*, 4, 40.

logique de *sacramentum* avec les significations antérieures et en particulier avec celle de serment : nous démontrerons à la fin de notre première partie que le serment constitue essentiellement un moyen de consécration ou d'initiation. Le sens étymologique et celui de serment se confondent donc en réalité.

§ 6. Sacramentum : rite ou sacrement.

Le concept de sacrement comporte certainement celui de rite ; mais il est certain que le concept théologique de sacrement était loin d'être défini à l'époque de Tertullien,comme il l'est aujourd'hui. Une certaine confusion subsiste entre sacrements et sacramentaires, et c'est ce qui explique que Tertullien applique *sacramentum* à un certain nombre de rites qui aujourd'hui ne sont pas considérés comme sacrements.

La traduction de *sacramentum* par “ rite „ (chrétien) pourrait donc suffire dans les textes qui seront cités dans ce chapitre. Toutefois nous aurons l'occasion de constater que dans certains cas, les données de Tertullien sur certaines cérémonies que nous nommons aujourd'hui sacrements, correspondent, au moins pour points les essentiels, au concept théologique moderne de sacrement. C'est pourquoi nous traduirons alors *sacramentum* par “ sacrement „. Pour justifier cette traduction, nous aurons à nous appuyer non seulement sur chaque interprétation en particulier, mais aussi sur l'impression générale qui se dégage de leur ensemble.

De praesc. haer., 40 : les Pères de l'Eglise et Tertullien en particulier affirment bien souvent que les païens prennent plaisir à contrefaire la religion chrétienne et à corrompre les Écritures [1]. Ils sont inspirés dans cette contrefaçon par le démon : I *(a diabolo scilicet), cuius sunt partes* (rôle) *intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de*

1. *Adv. Marc.*, 1. 14 ; *Cor*, 7 ; 15 ; *Prax.*, 1 ; *Ieiun.*, 16 ; *Bapt.*, 3.

lavacro repromittit : et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos ; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam [1].... II *Qui ergo ipsas res, de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectavit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque divinarum rerum..., profanae et aemulae fidei attemperare.*

Dans la première formule (I), 1) les termes *sacramentorum divinorum* sont opposés à *idolorum mysteriis* (chiasme). 2) Le mot *res* est représenté par *tingit, signat, celebrat et panis oblationem.* Il a donc le sens de rites. La correspondance des deux expressions *sacramenta* et *mysteria* permet donc de traduire *res sacramentorum divinorum* par les rites des mystères divins. Remarquons toutefois que ces rites ne sont pas purement extérieurs, mais qu'ils produisent dans l'âme des effets surnaturels et moraux *(expositionem delictorum de lavacro repromittit)* dont le rite n'est que le signe sensible. Ils réalisent donc le concept essentiel du sacrement.

Allons-nous maintenant considérer *sacramentorum divinorum* comme un génitif définitif de *res* et traduire : les rites qui constituent les sacrements divins ? Ce serait donner une valeur exagérée au mot *res* : car n'oublions pas que dans la pensée de Tertullien, les rites des mystères païens ne sont qu'une contrefaçon des rites chrétiens *(aemulatur)* et comme il le dit ailleurs, [2] s'il y a identité dans le rituel extérieur, il ne peut y en avoir dans les effets. Il faut donc voir dans ce génitif, un simple complément déterminatif et traduire : les rites extérieurs, le côté matériel et sensible seulement des sacrements divins. La seconde formule (II) : *res de quibus sacramenta Christi administrantur* se traduira dès lors de

1. *Cor.*, 15.

2. *Bapt.* 5 : *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* D'ailleurs le démon ne peut détruire le péché qui est son œuvre : *suam videlicet operam destruet diluens peccata, quae inspirat ipse.* Au même chapitre, Tertullien nous dira que les nations ont un baptême, *sed viduis aquis sibi mentiuntur.*

la même manière : les rites purement extérieurs que l'on retrouve dans l'administration des sacrements divins [1].

Le traité *De baptismo* est dirigé contre une femme de la secte hérétique de Gaius, qui niait la nécessité de l'eau dans l'administration du baptême. Tertullien commence sa réfutation par l'énoncé solennel de sa thèse (*Bapt.*, 1) : *felix sacramentum aquae nostrae, quia abluti delictis pristinae caecitatis* (I) *in vitam aeternam liberamur* (II) ; il y énonce, en termes clairs et concis, le double effet du baptême : l'un, négatif et cathartique : il efface le péché qui avait donné la mort à l'âme ; l'autre, positif et eschatologique : il restaure l'homme dans son état primitif de sanctification et lui donne un gage de salut éternel.

Les développements qui suivent l'énoncé de la thèse serviront d'abord à accentuer la nature des effets du baptême, qu'on peut résumer en un mot : *salus* ; puis, à montrer que si en dernière analyse, le Christ est l'auteur du salut qu'il a mérité par sa passion et sa résurrection, l'eau en est la matière indispensable et l'instrument immédiat ; son efficacité, annoncée par les figures de l'ancien Testament, efficacité à la fois réelle et symbolique, dépend d'abord de son union avec l'Esprit, produite par l'épiclèse, ensuite des dispositions du candidat au Baptême, du moins quand il s'agit d'adultes [2].

1. Hauck, l. c. = initiation.

2. Je cite les textes dans l'ordre où ils se présentent dans le traité *De baptismo*. Il sera facile de distinguer à quelle partie de la thèse énoncée plus haut ils apportent leur appui. **1**. *Nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Itaque illa monstrosissima,.. optime norat pisciculos necare de aqua auferens.* **2**. *Nihil adeo est quod tam obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum quae in actu videtur et magnificentia quae in effectu repromittitur : ut hic quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis... Nonne mirandum et lavacro dilui mortem ?* **3**. *Aqua reformari. Primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquae animare noverunt... Si exinde universa vel plura prosequar, quae de elementi istius aucto-*

L'efficacité de l'eau, qui intervient activement et réellement dans la production des effets du baptême, prouve qu'on n'a pas rendu toute la valeur du mot *sacramentum* quand on

ritate commemorem, quanta vis eius aut gratia, quot ingenia, quot officia, quantum instrumentum mundo ferat, vereor, ne laudes aquae potiusquam baptismi rationes videar congregasse : licet eo plenius docerem, non esse dubitandum, si materiam, quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit, etiam in sacramentis propriis parere fecit, si quae vitam terrenam gubernat, et in caelesti procurat. **4**. *Sanctum* (l'Esprit de Dieu) *autem utique super sanctum ferebatur et ab eo, quod superferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur... Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit... Nisi et ille spado,... plus salutis aut minus rettulit. Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Quamquam ad simplicem actum competat similitudo, ut, quoniam vice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur. Sed delicta sicut non in carne comparent..., ita eiusmodi in spiritu sordent, qui est auctor delicti. Spiritus enim dominatur, caro famulatur. Tamen utrumque inter se communicat reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium... Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.* **5**. Les Nations baptisent, elles aussi *sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae... Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt..... Purgatrices aquas... Sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant... Ne quis durius credat angelum Dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse, cum angelus malus profanum commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentat. Angelum aquis intervenire si novum videtur, exemplum futuri praecucurrit ;* p. e. la piscine de Betsaïda.... *Qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur ; qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant ; qui unum semel anno liberabant, nunc quotidie populos conservant delecta morte per ablutionem delictorum. Exempto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituetur homo deo ad similitndinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum.* **6**. *Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur... Angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum,*

n'y voit que l'équivalent du mot μυστήριον. On comprend pourtant qu'une idée de mystère entre pour une part dans les éléments idéologiques constitutifs de *sacramentum* ; elle se justifie par le manque de proportion qui existe entre la grandeur des effets spirituels produits dans l'âme par le baptême et la petitesse des moyens qui les réalisent [1]. L'insistance que Tertullien met à souligner l'efficacité de cette matière opérante [2] ne suffirait-elle pas à nous faire pressentir, en dehors des arguments que nous a fournis le paragraphe 5, que Tertullien, archaïsant dans son vocabulaire, érudit dans la littérature antique, et versé dans les sciences juridiques, percevait encore la valeur active primitive du mot *sacramentum* (moyen de sanctification) ? En tout cas, nous sommes ici en présence des notions essentielles au sacrement (signe sensible d'un effet moral invisible) et nous pouvons traduire l'énoncé solennel et exclamatif de la thèse dont nous parlions plus haut : o heureux sacrement de notre eau ; ou encore : o moyen heureux et mystérieux de sanctification qu'est l'eau de notre baptême ; ou encore : o heureuse et mystérieuse efficacité de notre eau [3].

Nous trouvons encore *sacramentum* avec un sens identique

quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Tertullien appelle les personnes de la Sainte Trinité *sponsores salutis.* **7**. *Ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.* **9**. Figures qui ont annoncé l'efficacité du baptême : les Hébreux échappent au joug égyptien en traversant la mer rouge : *liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua oppressum derelinquunt.* Moïse change une eau amère en eau douce au moyen de son bâton : *lignum illud erat Christus venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas baptismi scilicet ex sese remedians.* **19**. *Agebatur itaque baptismus paenitentiae quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae.... Vera et stabilis fides aqua tinguitur in salutem, simulata autem et infirma igni tinguitur in iudicium.* **11**. *Instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius.*

1. *Bapt.*, 2.
2. *Ibid., materias operationis.*
3. D'Alès, l. c. = sacrement ; Réville, l. c. = rite ; Stakemeier, l. c. = vertu sanctificatrice.

au ch. 3 du même traité. D'après Tertullien, l'usage multiple que Dieu a fait de l'eau dans l'œuvre de la création explique le choix qu'Il a fait de cet élément dans la production des merveilleux effets du baptême : *non esse dubitandum, si materiam, quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit, etiam in sacramentis propriis parere fecit, si quae vitam terrenam gubernat, et in caelesti procurat.* Ici encore, il est question d'un rite produisant dans l'âme des effets surnaturels, et c'est l'eau qui en est l'instrument. Remarquons en passant, l'opposition qui existe entre *rebus et operibus*, désignant l'œuvre visible de la création, et *sacramentis*, dont l'efficacité n'est pas perceptible par les sens. *Sacramentum* comporte donc une idée de mystère. Voici, par conséquent, le sens du texte de Tertullien : rien d'étonnant si la matière dont Dieu s'est servi dans chacune de ses œuvres visibles est présente également dans ses mystérieux moyens particuliers de sanctification, c.-à-d. dans ses sacrements, vu que l'eau gouverne la vie terrestre en même temps qu'elle joue un rôle dans la production de la vie céleste [1].

Le même sens est évident au même traité chap. 9, où Tertullien énumère les figures de l'ancien Testament qui ont annoncé l'efficacité de l'eau du baptême : *quot igitur patrocinia naturae, quot privilegia gratiae, quot sollemnia disciplinae figurae... religionem aquae* (usage religieux de l'eau) *ordinaverunt? Primo quidem cum populus de Aegypto liber et expeditus vim regis Aegypti per aquam transgressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinxit. Quae figura manifestior in* (relativement à) *baptismi sacramento ? Liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet et diabolum dominatorem pristinum in aqua oppressum derelinquunt.* Le parallélisme est complet entre les effets attribués au baptême, et dans la figure et dans son application. Ces effets sont attribués à l'eau. *Sacramentum* peut donc se traduire par sacrement [2].

1. Turmel, l. c. = rite symbolique.

2. Les autres figures du baptême, consignées dans l'ancien Testament, confirment notre interprétation ; cf. *Bapt.*, 9, 10, où Tertullien oppose les effets du baptême de Jean à ceux du baptême du Christ : *agebatur itaque*

Même sens au chapitre 12 : Tertullien répond à ceux qui prétendent que non seulement les Apôtres n'ont reçu ni le baptême du Christ, ni même celui de Jean. Leur but, dit-il, est de montrer que le sacrement ou l'instrument de sanctification qu'est l'eau, n'est pas nécessaire au salut : *ut destruant aquae sacramentum* [1].

De virg. veland. 2 : la coutume de voiler les vierges existe dans les églises qui ont été fondées par les Apôtres et avec lesquelles nous sommes en communion. *Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus.* L'expression *lavacri sacramenta* désigne les rites ou sacrement consistant dans le bain du baptême.

Adv. Marc., 1, 14 : Marcion trouvait le monde indigne de Dieu. Le Dieu débonnaire de Marcion, l'ennemi du Créateur, est moins dédaigneux que lui, remarque Tertullien, puisqu'il se sert d'éléments terrestres qui sont l'œuvre du Créateur : *sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobravit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris.*

A *mendicitatibus* correspondent les substantifs *aquam, oleum, mellis et lactis societatem, panem.* A *sacramentis* correspondent les verbes *abluit, ungit, infantat* [2], *repraesentat.* Il y a dans notre texte une allusion évidente à l'Eucharistie et au Baptême qui sont les rites d'initiation au christianisme pour les adultes. Les verbes correspondant au mot *sacramentis* marquent les effets surnaturels de ces deux rites. Les substantifs correspondant à *mendicitatibus* désignent les signes sensibles de ces effets. On peut donc traduire *sacramenta* par sacrements, ou bien encore par rites sacra-

baptismus paenitentiae quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae. Turmel, l. c. = rite symbolique.

1. Stakemeier, l. c. = vertu sanctificatrice.

2. Cf. Usener, Milch u. Honig in griechischen u. altchristlichen Anschauungen. u. Kulten. (Rhein. Mus., LV Bd ; 2 Heft, p 177.)

mentels [1], si l'on s'attache de préférence à l'exposé détaillé des rites que comprenait l'initiation chrétienne [2].

Adv. Marc., 1, 28 : le Dieu débonnaire inventé par Marcion n'est, dit Tertullien, qu'une incohérence ; on ne voit pas à quoi sert son baptême. Est-il nécessaire pour la rémission des péchés ? Non, car ce Dieu ne peut retenir les péchés qu'il ne peut pas juger. Peut-il délivrer de la mort, régénérer, donner le Saint Esprit ? Non plus. *Signat igitur hominem numquam apud se resignatum, lavat hominem numquam apud se coinquinatum, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exortem salutis.* Voilà désignés au figuré, le baptême *(signat)*, sa matière *(mergit)*, ses effets *(lavat, salutis sacramentum)*. Nous traduisons donc : il soumet à tous les rites sacramentels et salutaires une chair qui n'a pas besoin de salut [3].

Adv. Marc., 3, 22 : les Apôtres se sont séparés des Juifs pour accomplir leur ministère. Marcion concluait de cette rupture qu'ils avaient prêché un Dieu, le Christ, opposé au Créateur, et que c'était là le motif pour lequel les Juifs les avaient persécutés. Tertullien lui répond : si le Créateur est l'antagoniste du Christ, pourquoi, en annonçant les persécutions dont le Juste sera l'objet [4], adresse-t-il des reproches aux persécuteurs ? Car ce Juste, c'est le Christ, et dans sa personne, tous les fidèles qui dans nouvelle Jérusalem catholique seront signés du Tau symbolique, image de la croix [5], et qui devenus frères du Christ, c.-à-d. fils de Dieu, lui rendront en tous lieux, unis au Christ, une gloire nouvelle, par l'oblation d'un sacrifice pur et sans tâche destiné à succéder aux sacrifices impurs de la Loi ancienne : *sacrificia vestra non excipiam : quoniam ab ortu solis usque in occasum nomen meum glorificatum est in nationibus et in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et*

1. Duchesne, Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne. Paris 1889, ch. IX Rites de l'initiation chrétienne.

2. D'Alès l. c. = sacrement. Turmel l. c. = rite symbolique.

3. Stakemeier, rev. cit., 1908, fasc. 4 p. 288, = *pignus*.

4. Is., 57, 1.

5. Ezéch., 9, 4.

laus et hymni [1]. Tertullien conclut : *quae omnia cum in te quoque deprehendantur, et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta et munditiae sacrificiorum, debes iam erumpere, uti dicas* (avouer) *spiritum creatoris tuo Christo prophetasse.* Donc, le Christ du nouveau Testament est le Christ du Créateur.

Signaculum frontium désigne métaphoriquement le baptême qui marquera comme d'un signe les fidèles *(fideles... signatos)* et en fera les frères du Christ et les fils de Dieu. En réatité, nous sommes ici en présence d'une expression mystique des effets du baptême. *Munditiae sacrificiorum* a comme correspondant dans la citation de Malachie : *sacrificium mundum* que l'on interprête ordinairement comme l'annonce prophétique du sacrifice de la messe. *Ecclesiarum sacramenta* placé entre *signaculum frontium* (le baptême) et *munditiae sacrificiorum* (la messe) fait nécessairement songer à l'eucharistie.

Mais pourquoi designer l'eucharistie par *ecclesiarum sacramenta ?* Pour le savoir, comparons la conclusion de Tertullien aux prophéties qu'il vient d'évoquer et sur lesquelles repose cette conclusion : l'auteur vient de citer la prophétie d'Ezéchiel et il la commente : *ipsa est enim littera Graecorum Tau, nostra autem T, species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Ierusalem, in qua fratres Christi, filios scilicet dei, gloriam fore relaturos psalmus vicesimus primus canit ex persona ipsius Christi ad patrem : enarrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae hymnum tibi dicam, — quod enim in nomine et spiritu ipsius hodie fieri habebat, merito a se futurum praedicabat — et paulo infra : a te laus mihi in ecclesia magna, et in sexagesimo septimo : in ecclesiis benedicite dominum deum, ut pariter concurreret et Micheae prophetia :.... sacrificia vestra non excipiam : quoniam ab ortu solis usque in occasum nomen meum glorificatum est in nationibus et in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni.*

1. Malach., 1, 10-11.

On sent la parenté des expressions suivantes : *in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum,* et des termes soulignés dans la conclusion : *ecclesiarum sacramenta* et *munditiae sacrificiorum.* En définitive, *sacramenta* est synonyme de *sacrificia.* Le déterminatif *ecclesiarum* est expliqué par d'autres expressions rencontrées plus haut : *apud veram et catholicam Ierusalem* ; *in ecclesia magna ; in ecclesiis ; ab ortu solis usque in occasum ; in nationibus ; in omni loco ;* elles signifient que le nouveau sacrifice sera universel dans le temps et dans l'espace, tandis que le sacrifice de la Loi ancienne avait un caractère purement national et était particulier au peuple juif.

Quant à *sacramenta,* synonyme de *sacrificia,* Tertullien le précise dans les termes suivants : *gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni.* Or ces substantifs explicatifs empruntés aux citations faites par Tertullien des Psaumes 21 et 67, désignent en réalité l'eucharistie (εὐχαριστία, εὐλογία). On pourrait donc rendre l'expression *sacramenta ecclesiarum* par le sacrifice sacramentel de l'eucharistie qui ne cesse d'être offert dans la Jérusalem catholique, l'Eglise universelle. Si ce sacrifice eucharistique porte le nom de *sacramentum,* comportant une idée de mystère, c'est qu'il a été annoncé dans les prophéties *(portendebat, praedicabat).*

Le *chap.* 34 du quatrième traité contre Marcion ne présente aucune difficulté : Marcion interdit le mariage : *quomodo tu nuptias dirimis, nec coniungens marem et feminam, nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se coniuraverint adversus fructum nuptiarum.*

Adv. Valent. 30 ; les Valentiniens distinguent trois espèces d'hommes : les spirituels (= Valentiniens) qui ont leur salut assuré sans la pratique des bonnes œuvres et peuvent se soustraire au martyre ; les matériels qui n'ont à espérer aucun salut ; les *animales* qui doivent souffrir le martyre pour être sauvés. *Illi vero* (les spirituels) *de passivitate vitae* (ils sont dispensés de bonnes œuvres) *et diligentia delictorum generositatem suam vindicent,* (= leur origine noble, car ils sont issus de la substance spirituelle) *blandiente suis*

Achamoth, quoniam et ipsa delinquendo profecit, nam et honorandorum coniugiorum supernorum gratia edicitur apud illos meditandum atque celebrandum semper sacramentum 'comiti', id est feminae, adhaerendi; alioquin degenerem nec legitimum veritatis, qui deversatus in mundo non amaverit feminam nec se ei iunxerit.

Tertullien fait ici allusion à une cérémonie scandaleuse en usage dans la secte valentinienne des Borboréens (1). Le rite grossier dont ils faisaient leur eucharistie avait en même temps une valeur symbolique *(honorandorum supernorum coniugiorum causa)* et était nécessaire à l'initiation *(alioquin degenerem nec legitimium veritatis)*. Pour ces motifs divers nous traduisons ici *sacramentum* par rite salutaire (sacramentel) et symbolique.

De Anima, ch. 50 : Méandre prétendait que ceux qui recevaient son baptême étaient exempts de la mort. Tertullien répond avec ironie : quelle est donc leur nature, où sont-elles ces eaux merveilleuses que ni le Christ, ni Jean n'ont connues ? *Quod hoc Menandri balneum ? Comicum credo sed cur tam infrequens, tam occultum, quo paucissimi lavant ? Suspectam enim faciam tantam raritatem securissimi atque tutissimi sacramenti, apud quod nec pro Deo ipso mori lex est. Sacramentum* a le sens ironique de sacrement.

De carn. resurr., 8 : Tertullien fait l'éloge de la chair qui doit ressusciter un jour. *Caro salutis est cardo. De qua cum anima deo alligatur, ipsa est quae efficit, ut anima alligari possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur ; caro*

1. Cfr. R. Liechtenhan, dans Realencyklop. für protest. Theol. u. Kirch. von Alb. Hauck, XIV Bd, Leipzig 1902, au mot Ophiten : es (cette cérémonie) wird auf Iesum zurückgeführt ; statt Brot wird männliche Same, statt Wein, das Menstrualblut gebraucht. In den sexuellen Sekreten wohnt nämlich die Seele und diese wird von dem Schicksal, stets wieder in die Welt zu müssen, durch das Essen dieser Sekreten befreit ; selbst vor dem Verzehren der eigenen Kinder aus demselben Grunde soll diese Sekte nicht zurückschrecken. Man wurde nicht an ihre Existenz glauben wenn nicht neben Epiphanius auch die koptischen Schriften sie bezeugten.— Sources : Irenée, *Adv. Haer.* 1, 29-31 ; Hyppol., *Refut. omn. haer.* 5 ; Clem. Alex., *Stromata* 3, 4. Origène, *Contra Cels.* 6, 24-35. Epiphane, *Haer.* 25-26.

signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Non possunt separari in mercede quas opera coniungit. Ch. 9 : *igitur ut retexam, quam Deus manibus suis ad imaginem Dei struxit...., quam sacramentis suis disciplinisque vestivit..... haecine non resurget, totiens Dei?* — Nous interprétons *sacramentum* par sacrement ou rites sacramentels parce que ces rites sont des signes qui atteignent immédiatement la chair mais qui symbolisent l'effet spécifique qu'ils produisent dans l'âme.

De exhort. cast., 7 : les secondes noces sont défendues, car c'est parmi les fidèles que se recrute le clergé. Or le prêtre ne peut être bigame. Qu'on ne dise pas qu'il s'agit seulement du cas de nécessité : *nulla necessitas excusatur quae potest non esse. Noli denique digamus deprehendi, et non committis in necessitatem administrandi quod non licet digamo. Omnes nos Deus ita vult dispositos esse, ut ubique sacramentis eius obeundis apti simus* (1). *Sacramentum* est déterminé par les expressions : *digamus tinguis? digamus offers* qu'on rencontre au même chapitre. *Sacramentum* désigne donc les sacrements de baptême et d'eucharistie (1).

De coron. militis, 3 : aucune difficulté dans l'interprétation de *eucharistiae sacramentum.... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus* (2).

De pudicitia. 9 : on ne doit pas admettre à la pénitence les fornicateurs et les adultères. On a tort pour justifier l'abus contraire, d'alléguer la parabole de l'enfant prodigue..... *nam si Christianus est qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis* (la fortune de son baptême) *utique*

1. *Obire* ne signifie pas recevoir mais administrer ; à preuve : les expressions : *administrandi*; *agere pro sacerdote*; *agere sacerdotem*. Les bigames ne sont pas d'ailleurs exclus de la réception des sacrements. — Turmel l. c. = rite symbolique.

2. *Sumimus* : l'eucharistie ainsi reçue pouvait être emportée et conservée à domicile : *Ad uxorem* 2, 5 : *non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit qui dicitur?* — Stakemeier, l. c. = moyen objectif de sanctification.

spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens...., iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi.... hac parabola patri satisfacient, et elisa est verissime hoc imaginis modo tota substantia sacramenti (sacrement).

De pudicitia, 10 : Tertullien répond aux Psychiques qui en s'appuyant sur Hermas, prétendent que les païens ne sont pas tenus à la pénitence parce qu'ils pêchent par ignorance. *Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris. cui ille, si forte, patrocinabitur pastor, quem in calice depingis* [1], *prostitutorem et ipsum christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturae, de quo nihil libentius bibas quam ovem paenitentiae secundae. At ego eius pastoris scripturam haurio, quae non potest frangi.* — *Sacramentum* désigne certainement l'eucharistie *(quem in calice depingis).*

De pudicitia 15 : les fornicateurs et les incestueux doivent être exclus de l'Église. Dire que Saint Paul a réintégré un incestueux dans l'Église, c'est le mettre en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs il combat l'impureté. *Nonne constanter audire debebit (Paulus), et quomodo discernis quae supra incesti restitutione iunxisti? Illo* (l'incestueux de Corinthe) *enim concorporato rursus ecclesiae et iustitia cum iniquitate sociatur et tenebrae cum luce communicant et Belial consonat Christo et infidelis cum fideli sacramenta participat.*

Il est évident que *sacramenta* ne peut pas désigner ici le baptême que les fidèles et les pécheurs ont déjà reçu. Il

1. On voit par là que parfois on gravait sur le calice un pasteur (le Christ) ayant à ses côtés une brebis, ou la portant sur ses épaules. Tertullien voit dans cette représentation une sorte d'invitation à l'adultère, puisque d'après les Psychiques, cette image symbolisait le pardon accordé aux fautes commises après le baptême *(paenitentiae secundae)*, pardon dont Tertullien, en ce moment montaniste, était l'adversaire.

désigne uniquement l'eucharistie (1), considérée comme le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ. D'où le pluriel *sacramenta* (2)

§ 7. Sacramentum avec le sens de rite (suite).

Nous plaçons dans un paragraphe spécial les cas où *sacramentum* désigne des rites non sacramentels.

De baptismo 8 : quelle est l'origine du rite de l'imposition des mains qui suit le baptême ? *Sed est hoc quoque de veteri sacramento, quo nepotes suos ex Ioseph, Ephrem et Manassem, Iacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit, et quidem ita transversim obliquatis in se, ut Christum deformantes iam tunc portenderent benedictionem in Christum futuram.* — *Vetus sacramentum* est expliqué par : *capitibus impositis*.. jusqu'à *benedixerit* ; il désigne donc un rite de bénédiction, dont la valeur est symbolique *(portenderent).*

Adv. Marc., 4, 38 : le baptême que Jean le précurseur administrait était celui du Créateur. Or le Christ recommandait la foi au précurseur. *Ergo qui credi voluerat Iohanni...., eius erat, cuius sacramentum Iohannes administrabat.* Donc Jésus, le Christ du nouveau Testament, était aussi le Christ du Créateur, le Dieu de l'ancienne Loi. Comme le baptême de Jean n'était que la figure du baptême du Christ, nous croyons que *sacramentum* signifie simplement rite salutaire.

Adv. Valent., 27. D'après Valentin, le Démiurge a un Christ sur lequel Jésus est descendu sous forme de colombe : *super hunc itaque Christum devolasse tunc in baptismatis sacramento Iesum per effigiem columbae.* Ce passage comme celui qui précède, montre que la confusion régnait au sujet des *sacramenta*. Nous traduisons : Jésus est descendu sur le Christ, sous forme de colombe, lors de la cérémonie mystérieuse du baptême.

1. Cf. *Pud.*, 18 (Paul, 1 *Cor.*, 5, 9).

2. Cf. Anrich op. cit. p. 156 et *ibid.*, n° 10. De même en grec, μυστήρια sans déterminatif désigne parfois l'eucharistie. C'est qu'on considérait tantôt l'eucharistie, tantôt le baptême comme les sacrements par excellence.

Adv. Praxeam, 28 : le nom de " Christ „ tire son origine *ab unctionis sacramento*, c.-a-d. du rite consécrateur de l'onction.

Les relations qui rattachent aux précédentes, les significations données à *sacramentum* dans les deux derniers paragraphes, sont nombreuses : nous avons vu (1) que Tertullien parle fréquemment du serment du baptême ; qu'il considère le baptême comme un pacte, un engagement (2), appelés métaphoriquement *signum, signaculum*, par comparaison avec le signe extérieur attestateur du *sacramentum militiae* (3). L'initiation païenne est, elle aussi, considérée comme un engagement (4), une espèce de *sacramentum militiae* (5).

Les païens concevaient les rites chrétiens à l'instar d'un serment (6),comme une initiation(3) et la comparaison du texte de l'Apologétique (7) à celui du traité Des spectacles (4) suffirait à montrer que l'appellation de *sacramentum*-initiation

1. Cf. § 1.

2. *De paenit.*, 6 : *nemo domino deditus delinquere desinet nisi intinctione alligatus. De Orat.*, 19 : même concept pour l'eucharistie : s'adressant à ceux qui s'abstenaient de la communion le jour des stations : *ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis obligat? De pud.*, 12 : après le baptême, les péchés de la chair sont irrémissibles car *non leviter nobiscum pactus est spiritus sanctus. Sponsionem eius nemo dissolvet nisi ingratus. Ibid*, 9 ; à propos du retour de l'enfant prodigue : *anulum quoque accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat*, (= baptême). *Ibid., recuperabit igitur...., anulum denuo, signaculum lavacri.*

3. *Spect.* 24 : *nemo in castra hostium transit nisi destitutis signis et sacramentis principis sui. .. In signaculo fidei eieramus.... Eieramus et rescindimus signaculum.*

4. *Apol.* 21 : *Orpheus.., Musaeus... initiationibus homines obligaverunt.*

5. Apulée, *Mét*, 11, 15 : *da nomen huic sanctae militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris.* — En parlant de l'initiation des soldats de Mithra, Tert., *cor. mil.* 15 *(cum initiatur in spelaeo) : idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento;* (comparez : *fidei pactionem interrogatus obsignat : Pud.*, 9)

(6) Cf. Lettre de Pline le Jeune à Trajan : *seque... sacramento obstringere* (supra p. 17 n° 1.)

(7) Tert. *Apol.*, 8 : *talia initiatus et consignatus* cf. p. 18.

est donnée à l'initiation païenne ou chrétienne par analogie au serment militaire [1], tandisque *signaculum* désigne symboliquement le baptême et l'initiation païenne par analogie au signe symbolique du *sacramentum militiae*.

Mais il n'y a pas que dans la pensée païenne que les rites chrétiens constituent de véritables rites d'initiation. La conception païenne a été parfois reprise pour le compte du christianisme par Tertullien. Maint texte le prouve [2].

Le nouveau sens de *sacramentum* (rite d'initiation chrétienne ou sacrement) se rattache donc aux sens antérieurs de serment, rite d'initiation païenne, et partant, au sens étymologique primitif de moyen de consécration. Enfin le terme employé pour désigner les rites chrétiens sacramentels, a été appliqué a certains rites non sacramentels, p.e. à la bénédic-

1. *Spect.*, 24 *eieramus*.

2. *Ieiun.* 8 : *ipse mox dominus baptisma suum, et in suo omnium, ieiuniis dedicavit habens efficere panes de lapidibus,... immo novum hominem in veteris suggillationem virtute fastidiendi cibi initiabat, ut eum diabolus rursus per escam temptare quaerenti fortiorem fame tota ostentaret. Praestituit exinde ieiuniis legem sine tristitia transigendis. Cur enim triste, quod salutare?*

Monog., 8 : *ecce statim quasi in limine duae nobis antistites* (prêtres) *Christianae sanctitatis occurrunt, monogamia et continentia, alia pudica, in Zacharia sacerdote, alia integra, in Ioanne antecursore..., scilicet eum qui non tantum praedicaverit aut demonstraverit coram, verum etiam baptizaverit Christum. Quis enim corpus domini dignius initiaret quam eiusmodi caro qualis et concepit illud et peperit? Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu* (naissance) *dispungeretur, per matrem et virginem et univiram.* Dans le temple, le divin enfant est reçu par Zacharie *(utique non digamus)* et par Anne, *(vidua et univira). Tales arbitros infans dominus expertus non alios habuit et adultus. Apol.* 7 : *cum piae initiationes arceant profanos et arbitris caveant.* Tout rappelle une initiation païenne et l'on croirait reconnaître le vocabulaire et les idées d'Apulée : *antistites sacrorum (Met.*, 11, 10) ; *ut renatus quodam modo (Ibid.*, 16) ; *quodam modo renatos (Ibid.*, 21) ; *arbitros (Met.* 11, 23) ; *cunctis arbitris, (Ibid.*, 23, témoins de l'initiation). — Les deux vertus dont parle Tertullien sont requises chez certains prêtres initiateurs païens. Le jeûne était également imposé aux initiés, cf. Tert. *Apol.* 10 ; le baptême est souvent présenté comme une initiation : *Idol.*, 22 : *Christo initiatus ; Ieiun.* 10 ; *Spiritu sancto initiati.*

tion donnée par Jacob à ses fils : le verbe fondamental *sacrare* est alors synonyme de *benedicere.*

Une fois entré dans la langue religieuse des mystères païens ou chrétiens, le concept de *sacramentum* a comparté une idée de mystère inhérente à ces cultes, et c'est pour ce motif qu'il est parfois synonyme de *mysterium* (1). L'existence de ce concept secondaire a été favorisée dans le domaine chrétien des rites sacramentels ou sacramentaires, par des causes multiples : p. e. : la disproportion entre les effets sacramentels et leurs causes (2), la non-perception par les sens de cette efficacité (3), leur usage exclusivement réservé aux fidèles initiés (4) ; la valeur symbolique de ces rites (5) ou les manifestations symboliques qui les ont accompagnés (6).

§ 8. Sacramentum synonyme de signaculum.

Le chap. 12 du traité *De patientia* nous offre un exemple de cette signification : la patience est d'après Tertullien, une vertu importante qui se rattache à toutes les autres. Pour le prouver, il cite le retour de l'enfant prodigue qui a dû son salut à la pénitence. Mais sa pénitence a n'été efficace que parce qu'elle a été patiente, *nam dilectio, summum fidei sacramentum, christiani nominis thesaurus, quam apostolus totis viribus sancti spiritus commendat, cuius nisi patientiae disciplinis eruditur ?*

Déjà, nous avons rencontré l'expression *signaculum fidei* désignant métaphoriquement le baptême (7). Ici, la charité est appelée *summum fidei sacramentum,* parceque, comme le disent S[t] Paul (8) et après lui Tertullien, les autres vertus chrétiennes, sans elle, ne sont rien. La charité garantit donc

1. *Praescr. haer.* 40.
2. *Bapt.*, 2.
3. *Bapt.*, 3.
4. *Corona,* 15 ; *Pudic.* 15.
5. *Adv. Valent.*, 30 ; *Adv Prax.*, 28.
6. *Adv. Valent.*, 27.
7. *Spect.*, 24.
8. 1 *Cor.*, 13 ; 2, 7, 13.

l'authenticité de ces vertus comme le baptême garantit celle de la foi. Toutefois, sans la patience, aucune d'elles n'est possible. La patience se confond donc pratiquement avec la charité. Or, au dire de Tertullien [1], la patience *fidem munit, exomologesim adsignat. Sacramentum* est donc ici synonyme de *signaculum* [2].

Adv. Marc., 1, 28 : Tertullien montre que le Dieu de Marcion est l'incohérence même [3]. On ne voit pas à quoi sert son baptême. *O deum usquequaque perversum, ubique inrationalem, in omnibus vanum, atque ita neminem ! Cuius non statum, non condicionem, non naturam, non ullum ordinem video consistere, iam nec ipsum fidei eius sacramentum. Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur ? Sacramentum fidei* est ici le synonyme de *signaculum fidei* [4] et il désigne métaphoriquement le baptême.

Nous trouvons la même expression, *De anima* 1 : *cui enim veritas comperta sine deo ? cui deus cognitus sine Christo ? cui Christus exploratus, sine spiritu sancto ? cui spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento ?*

Scorpiace, 4 : Dieu veut que, lorsque les circonstances se présentent, nous subissions le martyre, plutôt que de faire la moindre concession à l'idolâtrie. *Praescribitur mihi, ne quem alium deum.... venerer praeter unicum illum, qui ita mandat, quem et iubeor timere, ne ab eo deserar, et de omni substantia diligere, ut pro eo moriar. Huic sacramento* [5] *militans ab hostibus provocor. Par sum illis, nisi illis manus dedero. Hoc defendendo depugno in acie, vulneror, concidor, occidor. Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali sacramento eum consignavit.*

Considérée en elle-même, l'interprétation de *sacramento consignare* n'offre aucune difficulté ; elle signifie : marquer d'un signe [6]. Il est vrai que, trois lignes plus haut, nous

1. *Pat.* 15.
2. D'Alès, l. c. = règle de foi et de vie religieuse.
3. D'Alès, Théol. de Tert. p. 56.
4. *Spect.*, 24 : *signaculum fidei. Cor.*, 9 : *signata fide.*
5. Anrich, Das antike Mysterienwesen, p. 128.
6. Cf. *supra* p. 9.

avons rencontré “ *sacramento militans* „ et nous avons interprété *sacramentum* dans le sens de serment militaire ([2]). Peut-être trouvera-t-on étrange de voir interprétés dans des sens différents des mots pourtant si rapprochés. Mais le caractère indéterminé du mot *sacramentum* suffit à expliquer cette élasticité et toute difficulté disparaîtra si l'on songe que dans les deux cas qui nous occupent, *sacramentum* désigne d'une manière métaphorique un seul et même objet, le serment ou sacrement de baptême.

Il est facile de rattacher le sens de *signaculum* aux autres sens de *sacramentum*. *Sacramentum*-serment désigne métaphoriquement l'initiation aux mystères païens ou chrétiens. Or la prestation du serment ou les rites d'initiation étaient parfois symbolisés par certains signes extérieurs attestant leur existence et garantissant leur authenticité. Le mot servant à désigner le tout *(sacramentum)* a servi à désigner la partie *(signaculum)*. Par métonymie le signe à servi à désigner la chose qu'il symbolise, c.-à-d. le serment ([1]), l'initiation ([2]), le baptême ; ce dernier étant le signe de l'existence de la foi, s'appelle *signaculum fidei* ([3]). Comme ces signes ont une valeur symbolique, et que ce n'est que par métaphore que *sacramentum* a le sens de signe, on conçoit qu'une idée de mystère se soit attachée au concept de *sacramentum-signaculum*.

§ 9. Sacramentum : symbole, figure, allégorie, allégorie prophétique.

Quelques-uns des textes que nous allons examiner prêtant à la discussion et demandant un exposé assez long, il est indispensable pour les comprendre, de bien connaître la nature et le but des traités dans lesquels nous les rencontrons.

“ Le traité ([4]) *Adv. Iudaeos* a pour objet de recueillir
“ dans l'ancien Testament les traits qui caractérisent le
“ Messie, et de comparer à cette image prophétique le per-

1. Cf. *Scorp.* 4.
2. *Apol.* 8. *Talia initiatus et consignatus.*
3. *Spect.* 24.
4. D'Alès, op. cit., p. 8 sq.

“ sonnage historique de Jésus-Christ.... Le Messie est-il venu ?
“ C'est le nœud de la controverse entre chrétiens et juifs...
“ Dans l'Antimarcion, la même controverse revêt une forme
“ un peu différente : Marcion distinguait non seulement deux
“ Testaments, mais deux économies divines, deux dieux,
“ deux Christs. Il fallait, l'Écriture en main, prouver à cet
“ hérétique l'identité de Jésus, le Christ du Nouveau Testa-
“ ment, avec le Messie des Prophètes. „

Tertullien parcourt diverses séries de prophéties messianiques ; celles qui nous occupent en ce moment sont les prophéties relatives au nom de Jésus et à la nativité du Christ : c'est d'abord, au chap. 9 le nom d'Emmanuel [1] donné au Christ ; puis, la conquête par le Christ de la force de Damas et des dépouilles de Samarie contre le roi d'Assyrie [2]. Les Juifs prétendent que le Christ ne s'est pas appelé Emmanuel, mais c'est en vain. De même, les autres noms du Christ ne donnent pas davantage raison à ses ennemis. Ces noms sont ceux de Christ et de Jésus. Si dans la prophétie, le nom de Jésus n'est pas appliqué expressément au Messie, il lui était pourtant destiné de par une figure biblique.

Pour le prouver, Tertullien 1) constate un fait : *dum Moysi successor destinaretur, Auses filius Nave transfertur certe de pristino nomine, et incipit vocari Iesus.* 2) Tertullien énonce sa thèse : *hanc prius dicimus figuram futuri* [3] *fuisse.* 3) Suit alors le développement de la thèse : la mission du Christ et de Josué étant semblables, Josué avait reçu le même nom que le Christ (c.-à-d. Jésus.) : a) la mission du Christ était de conduire les nations égarées à travers les déserts du siècle dans la nouvelle terre promise, c.-à-d. à la vie éternelle, où elles recevront du Christ, la circoncision du cœur ; b) *ideo is vir, qui in huius sacramenti imagines parabatur, etiam nominis dominici inauguratus est figura, ut Iesus nominaretur.* Or le nom du Christ est Jésus : et Tertullien le prouve : celui qui

1. Isaïe, 7, 14, 15. Cf. Tert., *Adv. Marc.*, 3, 12.

2. Isaïe 11, 1 sq. Cf. Tert. *Adv. Marc.*, 3, 13 : cette prophétie est appelée *figurata pronuntiatio*. A propos de la même prophétie (*ibid.* 14) : *machaeram intentans allegoricam*.

3. i. e. *Iesus* ou plutôt *nominis*.

parlait à Moïse ([1]) était non le Père, qui est invisible, mais le Fils. Or le Fils dit à Moïse : je vous envoie mon ange (Josué) qui vous conduira dans la terre promise ; écoutez-le, il porte mon nom (Jésus). Jésus (Josué) est donc bien le nom du Christ.

Puis Tertullien se demande 1°) pourquoi Josué est appelé ange : c'est parce qu'il est thaumaturge et prophète ; Jean le précurseur a été lui aussi, appelé de ce nom ([2]). 2°) Pourquoi fut-il appelé Jésus ? *Sic et Iesus ob nominis sui futurum sacramentum ; id enim nomen suum confirmavit quod ipse ei indiderat, quia non angelum nec Ausem, sed Iesum eum iusserat exinde vocari.* Conclusion générale : *sic igitur utrumque nomen competit Christo dei, ut et Iesus appellaretur.*

Je résume brièvement cette argumentation : Auses, fils de Navé, successeur de Moïse reçut le nom de Jésus ; or ce nom était celui du fils de Dieu, le Messie des Prophètes. Pourquoi donc le successeur de Moïse a-t-il reçu ce nom d'ange et de Jésus ? Voici comment il faut reconstituer la conclusion de Tertullien, très concise et très elliptique : *sic (Auses vocatus est) et Iesus* (a reçu aussi le nom de Jésus) *ob nominis sui futurum sacramentum.*

Comment comprendre ce *sacramentum* ? 1) La division des idées, telle que nous venons de la dresser, ne permet pas de donner à ce mot le même sens qu'il a plus haut dans cette phrase : *ideo is vir, qui in huius sacramenti imagines parabatur* (mission salutaire) ([3]). 2) D'autre part, nous avons deux moyens d'arriver à une conclusion : a) l'énoncé de la thèse : *hanc* ([4]) *prius dicimus figuram futuri (nominis) fuisse* ; b) le passage : *vir qui in huius sacramenti imagines parabatur etiam nominis dominici inauguratus est figura ut Iesus nominaretur.* — *Nominis... futurum sacramentum* est donc synonyme de *figura futuri... nominis dominici* ; je traduis donc *sacramentum* par figure.

1. *Exode*, 33, 20 sq.
2. Malach., 3, 1 ; Math., 11, 10.
3. Cf. supra p. 45 sv.
4. attraction *hanc* = *hoc*.

Toutefois, il n'est pas aussi facile de rendre la phrase tout entière : de même que Josué avait été appelé ange (pour les raisons indiquées plus haut), ainsi, il reçut le nom de Jésus, à cause de la figure future de son nom, c.-à-d. parce que son nom devait devenir *(futurum sacramentum)* la figure du nom du Sauveur. *Id enim nomen suum confirmavit quod ipse* [1] *ei indiderat, quia non angelum nec Ausen, sed Iesum eum iusserat exinde vocari :* le Fils de Dieu confirma que le nom qu'il avait donné au successeur de Moïse était bien le sien, puisqu'après avoir dit de Josué, *nomen meum est super illum,* il l'avait fait appeler désormais Jésus et non pas ange ou Ausé.

Nous allons maintenant rencontrer dans d'autres traités, des textes parallèles à celui que nous venons de discuter : ils confirmeront, je l'espère, l'interprétation qui a été donnée ici.

Nous avons absolument le même développement dans l'*Adv. Marc.,* 3, 16. Toutefois, si la pensée est la même, l'expression en est différente : Quand Tertullien se demande pourquoi le successeur de Moïse a été appelé ange et Jésus, il donne comme sujet à la phrase non plus Josué, mais le Christ : *angelum quidem eum dixit ob magnitudinem virtutum, quas erat editurus, et ob officium prophetae, nuntiantis scilicet divinam voluntatem, Iesum autem ob nominis sui futuri sacramentum. Id enim nomen suum confirmavit, quod ipse ei indiderat, quia non angelum nec Ausen, sed Iesum eum iusserat exinde vocari.* Voici donc comment il faut traduire : le Christ appelle le successeur de Moïse, Jésus, parce que ce nom figurait celui que lui, le Christ porterait un jour.

*Adv. Iudaeos,*10 : la mort du Christ, objet de scandale pour les Juifs a pourtant été annoncée par les prophètes, soit d'une manière claire et conforme à la réalité, soit d'une manière figurée. *Idem rursus Moyses, post interdictam omnis rei similitudinem, cur aeneum serpentem ligno impositum*

3. *Ipse,* c.-à-d. le Christ ; cf. au même chap. 9 : *paravi enim lucernam Christo meo, David praedicat ; quem ipse Christus, veniens adimplere prophetas, dicit ad Iudaeos.*

pendentis habitu in spectaculum Israëli salutare proposuit eo tempore quo a serpentibus post idololatriam exterminabantur, nisi quod hic dominicam crucem intentabat, qua serpens diabolus designabatur, et laeso cuique ab eiusmodi colubris, id est angelis eius a delictorum peccantia ad Christi crucis sacramenta intento, salus efficiebatur? Nam qui in illam tunc respiciebat, a morsu serpentium liberabatur. L'expression *sacramenta crucis Christi* désigne le signe salutaire de la croix du Christ, qui opère le salut de l'homme pécheur, comme le serpent d'airain, qui n'était d'ailleurs que le symbole [1] de la croix, rendait la santé et la vie aux Israélites mordus par les serpents envoyés par Dieu contre eux.

Adv. Iudaeos., 11. Tertullien, commentant la prophétie d'Ezéchiel, [2] rappelle que le signe Tau préservait des coups de l'ange exterminateur ceux sur le front desquels il était écrit. Ce signe était le symbole de la croix : *huius autem signi sacramentum variis modis praedicatum est, in quo vita hominum praestruebatur, in quo Iudaei non essent credituri ;* le symbole de la croix, ou plutôt, ce signe symbolique et salutaire [3] a été l'objet de plusieurs prophéties [4].

Adv. Iudaeos, 13 : Ces paroles des Ps. 22, 17 sq. et 69, 22 : *exterminaverunt manus meas et pedes, dinumeraverunt omnia ossa mea : ipsi autem contemplati sunt et viderunt me, et in siti mea potaverunt me aceto* sont applicables au Christ, mais non à David, qui n'a pas été suspendu en croix *(in ligno).* C'est pourquoi David [5] prédisait que le Seigneur régnerait *ex ligno* : *et lignum, inquit, attulit fructum suum. non illud lignum in paradiso quod mortem dedit protoplastis, sed lignum passionis Christi, unde vita pendens a vobis cre-*

1. *Adv. Marc.*, 2, 22 : *et taceo de figura remedii* : allusion aux serpents d'airain, symboles de la croix.

2. 8, 12-18 ; 9, 1-16.

3. *In quo vita hominis praestruebatur.*

4. D'Alès, l. c. ; symbole ou mystère. On pourrait aussi traduire : la vertu salutaire du signe de la croix.

5. *Ps.* 95, 4.

dita non est. Hoc enim lignum tunc in sacramento erat quo Moyses aquam amaram indulcavit, unde populus, qui siti peribat in eremo, bibendo revixit ; sicuti nos, qui de saeculi calamitatibus extracti, in quo commorabamur siti pereuntes, id est verbo divino privati, ligni passionis Christi aquam baptismatis potantes fide, quae est in eum, reviximus. Le bâton avec lequel David adoucit les eaux est donc le symbole de la croix du Christ. Comme ce symbole a eu pour effet de rendre la vie au peuple hébreux qui mourait de la soif et qu'il était la figure de la croix salutaire du Christ, on peut, pour rendre toute la comparaison traduire *sacramentum* par symbole salutaire.

Adv. Iudaeos 13 : *adhuc huius ligni sacramentum* (valeur symbolique et salutaire) *etiam in Regnorum* [1] *legimus celebratum.* Les fils des prophètes coupaient du bois le long du Jourdain, quand le fer de leur hache tomba dans le fleuve ils demandèrent à Elisée de le leur repêcher. Celui-ci prit un bâton, le plongea dans l'eau ; aussitôt le fer revint à la surface, tandis que le bois s'enfonçait dans le fleuve. *Quid manifestius huius ligni sacramento,* (bois symbolique et salutaire) *quod duritia huius saeculi mersa in profundo erroris, et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi ?*

Adv. Iudaeos,13 : *hoc lignum sibi et Isaac, filius Abrahae, ad sacrificium ipse portabat, cum sibi eum deus hostiam fieri praecepisset. Sed quoniam haec fuerant sacramenta* (symboles, figures) [2] *quae temporibus Christi perficienda servabantur, et Isaac cum ligno reservatus est... et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit.*

Adv. Iudaeos, 14 : les prophéties ont annoncé un double avènement du Christ : l'un ignominieux ; l'autre glorieux. *Sic et apud Zachariam* [3] *in persona ipsius, immo et in ipsius nominis sacramento, verissimus sacerdos patris Christus ipsius duplici habitu in duos adventus delineatur.*

1. *Reg.*, 2, 4, 44.
2. Stakemeier, l. c. : *sacramentum* dit ici une relation typique avec les figures de l'ancien Testament.
3. Zach., 3, 5.

Comparons notre texte à celui de l'*Adv. Marc.* 3, 7 : *sic et apud Zachariam in persona Iesu, immo et in ipso nominis sacramento, verus summus sacerdos patris, Christus Iesus, duplici habitu in duos adventus deliniatur.*

Le sens de *sacramentum* est le même, dans les deux textes que nous venons de citer, que dans l'*Adv. Iudaeos* 9 : cette interprétation est d'ailleurs confirmée par l'opposition que Tertullien a mise dans ses développements,en rapportant d'abord les prophéties dans lesquelles les deux avènements du Christ sont décrits d'une manière réelle, puis celles où ils sont présentés d'une manière symbolique p. e. dans Zacharie [1].

Adv. Marc., 1, 13. Tertullien montre que le monde est une œuvre digne de Dieu. A preuve les philosophes, qui ont divinisé les substances diverses que l'on affecte tant de mépriser ; les physiciens qui, en admiration devant les beautés de la nature, n'ont pas osé assigner un commencement à ces substances merveilleuses qu'on adore dans différents pays ; même, l'idolâtrie. rougissant de ses vaines idoles, interprête les phénomènes naturels au moyen d'ingénieuses allégories : *figurans Iovem in substantiam fervidam et Iunonem eius in aëream....., item Vestam in ignem et Camenas in aquam et Magnam Matrem in terram seminalia demessam, lacertis aratam, lavacris rigatam. Sic et, Osiris quod semper sepelitur et in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi fidem argumentur* [2], *sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur* : les lions de Mithra sont les symboles d'une nature brulante et aride [3].

Adv. Marc., 3, 16 : *nunc, si nomen Christi, ut sportulam furunculus, captavit, cur etiam Iesum voluit appellari, non*

1. Stakemeier, l. c. = figure.

2. *Argumentum* est ici synonyme de *sacramentum* : *sed quia et feras et homines colere susceperant utramque faciem in unum Anubin contulerunt, in quo naturae condicionisque suae potius argumenta videri posset consecrasse gens rixosa, suis regibus recontrans, in extraneis deiecta, sane et gula spurcitia canina etiam servi ipsa. Ad Nat.*, 2. 8.

3. Cf. Cumont, Textes et Monum. figurés. 1, 29 ; 2, 50, 459. Légende de Mithra, 1, 304. *Adv. Marc.*, 3, 16 :

tam expectabili apud Iudaeos nomine? Nec enim, si nos, per dei gratiam intellectum consecuti sacramentorum eius, hoc quoque nomen agnoscimus Christo destinatum, ideo et Iudaeis, quibus adempta est sapientia, nota erit res. Dans le chap. 15, Tertullien a montré que le nom de Christ donné par Marcion à son Christ, ne pouvait lui convenir. Si donc (ch. 16) le Christ de Marcion s'appelle aussi Jésus, il porte un nom volé au Christ du Créateur. Les juifs eux-mêmes ne savaient pas que le Messie futur porterait le nom de Jésus, car, bien que les prophéties en eussent parlé, la prédiction en avait été faite d'une manière figurée [1]. Or les Juifs n'ont pas compris ces figures parce que *Iudaeis.... adempta est sapientia*, ou, comme Tertullien le dit précédemment [2] (d'après Isaïe 29, 14, qui prédit l'aveuglement des Juifs) *omnem vim intellectus ademptam populo a creatore... Hanc enim obtusionem salutarium sensuum meruerant....* et plus loin *ablatis agnitionis et intelligentiae viribus* [3]. L'obscurcissement des Juifs était d'ailleurs facilité par le caractère de la littérature prophétique juive [4]. Les chrétiens au contraire, savent que le nom de Jésus était destiné au Messie. Pourquoi? Parce qu'ils ont obtenu l'intelligence des *sacramenta* ayant pour objet le Christ.

Comment interpréter *sacramenta*? Le cercle d'idées où nous nous mouvons ici nous reporte naturellement aux traités *Adv. Iudaeos* 9, 14; *Adv. Marc.*, 3, 16, 17. Or, on nous y disait que le nom de Jésus donné au successeur de Moïse était la figure du nom que devait porter un jour le Sauveur. Les Juifs, au contraire, niaient que le Christ dût porter ce nom et nous venons de voir les causes de leur égarement. Nous traduisons donc *sacramenta eius*: les figures qui concernent le Christ.

Adv. Marc. 3, 19: la mort du Christ sur la croix [5] a été

1. *Adv. Iud.*, 9, 14. *Adv. Marc.*, 3, 7, 16.
2. *Adv. Marc.*, 3, 6.
3. *Adv. Marc.*, 3, 6.
4. *Alia species erit, qua pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intelligenda quam scripta sunt (Ibid.* 3, 5.)
5. *Ps.* 96, 10: *dominus regnavit a ligno.* Cf. *Adv. Marc.*, 3, 19.

prophétisée dans l'ancien Testament. *Hoc lignum et Hieremias* ([1]) *tibi insinuat,* <*de*> *dicturis praedicans Iudaeis : venite, iniciamus lignum in panem eius, utique in corpus. Sic enim dominus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo* (figure, symbole).

Adv. Marc., 5, 7. Dans son *Apostolicum,* Marcion avait conservé le passage de la première aux Corinthiens 10, 4, où il est question de la pierre mystérieuse qui fournissait l'eau aux Hébreux dans le désert et qui d'après S[t] Paul figurait le Christ. *Ecce autem et in petram offendit caecus Marcion, de qua bibebant in solitudine patres nostri. Si enim petra illa Christus fuit, — utique creatoris, cuius et populus — cui rei figuram extranei sacramenti interpretatur ?* La pierre et le peuple qui sont dans le désert se rapportent au même Dieu. Or ce peuple est celui du Créateur. La pierre, ou le Christ qu'elle représente, est donc le Christ du Créateur. Or Saint Paul fait appel à cette pierre symbolique et ajoute qu'elle signifie le Christ. Donc le Christ dont parle Saint Paul ne peut pas être le Christ du dieu de Marcion. Car si Paul est l'apôtre d'un autre Christ que celui du Créateur, à quel objet attribue-t-il ([2]) une figure qui lui est étrangère ? ([3]) ou bien encore : pourquoi attribue-t-il à son Christ un symbole qui lui est étranger ?

Adv. Marc., 5, 18. Dans la seconde partie du chapitre 18, Tertullien va s'occuper des allégories ([4]) dont parle Saint Paul dans son épître aux Ephésiens. Il en énumère quelques-unes. Puis, il explique celle où saint Paul ([5]) dit que les femmes doivent être soumises à leurs maris car l'hom-

1. Hier., 11, 19.

2. Sur ce sens d'*interpretari,* Cf. Hoppe, Synt. u. Stil, p. 29.

3. Je vois donc dans *sacramenti,* un génitif d'identité. Cf. Hoppe p. 18. Migne *(ad hunc locum)* interprète : *figuram eius qui sit extraneus a sacramento.*

4. *Volo nunc et ego tibi de allegoriis apostoli controversiam nectere.*

5. *Eph.*, 5, 22 sqq.

me, dit-il, est le *caput mulieris* comme le Christ est le *caput ecclesiae*. Au sujet de cette allégorie, Tertullien montre que le Dieu dont Saint Paul parle ici, le Dieu de l'homme et du Christ, de la femme et de l'Église, n'est qu'un seul et même Dieu c.-à-d. le Créateur. La preuve, c'est que l'Apôtre, pour confirmer ce qu'il avance, emprunte et développe les paroles du Créateur lui-même : *propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est* [1]. *Sufficit interim ista si creatoris magna sunt apud apostolum sacramenta, minima apud haereticos ; sed ego autem dico, inquit, in Christum et ecclesiam. Habet interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram <sacra>menti ab eo praeministratam, cuius erat utique sacramentum. Quid videtur Marcioni ? Creator quidem ignoto deo figuras praeministrare non potuit, etiam quia adversario, si noto.*

Je traduis *sacramentum* par allégorie, et voici les fondements de cette interprétation : 1) *volo nunc et ego tibi de allegoriis apostoli controversiam nectere* [2] : or cette phrase annonce la thèse générale dont l'Apôtre va parler. Cette allégorie [3] est grande, parce qu'elle désigne l'union intime qui existe entre le Christ et son Église. En ajoutant *sed ego autem dico, inquit, in Christum et Ecclesiam* l'Apôtre ne divise pas cette allégorie, mais il ne fait que l'interpréter.

Cette allégorie comparant l'union de l'Église et du Christ à l'union de deux chairs humaines existait déjà sous l'ancien Testament [4]. En la reprenant St Paul montre que le Dieu qui a annoncé, d'une manière figurée, l'union allégorique elle-même du Christ et de l'Église, est le même Dieu que celui auquel se rapporte cette seconde allégorie. Marcion a donc tort de vouloir en conclure à l'existence de deux dieux opposés. C'est donc du Créateur qu'il s'agit de part et d'autre.

1. *Eph.* 5, 32 : μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

2. *Adv. Marc.*, 5, 18.

3. *Eph.*, 5, 31-32 καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

4. Cf. *infra* l'interprétation du traité *De anima* 9 et 21 p. 78.

Adv. Valentin., 39 : les Valentiniens sont loin de s'entendre sur la personne du Seigneur Jésus : les uns l'appellent Fils de l'Homme, parce qu'il aurait été produit par l'Homme et l'Église (1) ; suivant d'autres, il serait né du Christ et du St Esprit, dont il aurait hérité le nom. Il est une troisième opinion : *sunt qui Filium Hominis <non> aliunde conceperint dicendum, quam quia ipsum Patrem pro magno nominis sacramento Hominem appellasse <se> praesumpserint. Et quid amplius speres de eius dei fide, cui nunc adaequaris.*

Nous avons dans Saint Irénée (2) un passage parallèle : *ἄλλοι δὲ..... τινὲς ἐξ αὐτῶν ῥαψωδοὶ τὸν προπάτορα.... Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι · καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον ὅτι ἡ ὑπερ τὰ ὅλα δύναμις καὶ περιεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται.* Le *μυστήριον* d'Irénée est vague. L'expression de Tertullien est obscure. Mais en la rapprochant des textes semblables interprétés dans ce chapitre, on peut donner au passage qui nous occupe, le sens suivant : d'autres appellent Jésus, Fils de l'Homme, mais en faisant venir cette appellation d'ailleurs. En effet, disent-ils le Père, lui aussi s'appelle Homme et son nom est un grand symbôle du nom de Fils de l'Homme que portera Jésus (3).

De exhortatione castitatis, 5 : Tertullien y combat les secondes noces par deux arguments : le premier : *generis humani fundamentum*, c.-à-d. l'exemple d'Adam et d'Ève, dont le mariage unique est une manifestation de la volonté de Dieu. D'ailleurs l'apôtre St Paul répétant les paroles de la Genèse n'a-t-il pas dit : ils seront deux dans une même chair (4) ? Or, si l'on permettait les secondes noces cette parole ne serait plus vraie. Le deuxième argument est le *Christi sacramentum* : *at cum apostolus in ecclesiam et Christum interpretatur, Erunt duo in unam carnem, secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi (unus enim Christus et una eius ecclesia) agnoscere debemus duplicatam et exaggera-*

1. d'Alès, *op. cit.*, p. 60.
2. *Ad. haer.*, 12, 4.
3. Turmel, op. cit., p. 248 : symbole.
4. *Eph.*, 5, 31 : *Gen.*, 2, 23.

tam esse nobis unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum quam secundum Christi sacramentum. Sacramentum désigne ici l'allégorie ayant pour objet le Christ et ses noces spirituelles.

De exhort. cast., 6. Aux deux arguments (l'exemple d'Adam et celui du Christ) apportés pour combattre les secondes noces, on oppose l'exemple des patriarches qui ont eu plusieurs femmes, voire même des concubines. Est-on autorisé pour cela â pratiquer les secondes noces ou à renouveler les mariages à l'infini ? *Sane licebit, si adhuc typi, futuri alicuius sacramenta, supersunt quos nuptiae tuae figurent,* ou bien s'il y a encore lieu de mettre en pratique le conseil de la Genèse, 1, 28 : *crescite et multiplicamini.* Or la situation a changé depuis. Je traduis : Cela vous sera permis, s'il y a encore aujourd'hui, des types [1], des symboles *(sacramenta)* de quelque chose à venir et qui sont représentés d'une manière figurée par vos noces.

Scorpiace, 9. Nous savons que Marcion condamnait le martyre.Tertullien lui oppose la réfutation suivante *(Scorp.*, 8) [2] : la volonté de Dieu au sujet du martyre est clairement exprimés dans l'ancien Testament. Depuis l'origine du monde, les serviteurs de Dieu sont persécutés : Abel, les Prophètes, les trois enfants dans la fournaise,Jean-Baptiste. Il était d'ailleurs dans l'ordre de la Providence de faire souffrir les premiers témoins de la vérité, pour affermir les croyants à venir. Ces exemples montrent que la foi doit subir le martyre, que le martyre est la dette de la foi. (Ch. 9.) *Superest, ne antiquitas suum forte habuerit* [3] *sacramentum, novitatem Christianam recensere, quasi et de deo aliam ac proinde de disciplina quoque aemulam, cuius sophia filios suos iugulare non norit.*

Comprenons bien l'argumentation : l'ancien Testament a eu ses martyrs : la Providence le voulait pour affermir les futurs croyants. A quoi Marcion répond : je nie qu'il y ait

1. Cf. Schmidt : *Commentatio de latinitate Tertulliani.* Pars 2, p. 77. Erlangen 1872. Stakemeier, l. c. : *sacramentum* dit relation avec les types de l'ancien Testament.

2. Cf. D'Alès, Théol. de Tert. p. 431.

3. Souhait irréel au sujet d'un fait accompli. Cf. Hoppe, op. cit. p. 69.

une relation entre l'ancien Testament et le nouveau. La religion du Christ est une religion neuve, son Dieu est opposé au Créateur, par conséquent sa discipline l'est aussi. Donc si l'ancien Testament avait des martyrs, la religion nouvelle ne doit pas en avoir.

D'après ce raisonnement on voit le sens que Tertullien a voulu donner à *sacramentum* : les martyrs de l'ancien Testament sont la figure de ceux du Nouveau. La phrase de Tertullien est évidemment très abstraite : " il reste si l'on veut nier que l'antiquité n'ait en elle aussi son symbole „. On rend la phrase plus acceptable en disant : si l'on veut que les martyres de l'antiquité n'aient pas eu leur valeur symbolique.

De Monogamia, 5. Voici la suite des idées : la loi de la monogamie instaurée dans Adam, notre premier père, dans Noé, notre second, est restaurée par le Christ qui est vierge, ou qui du moins n'a qu'une épouse, l'Église. *Si vero non sufficis, monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam, secundum Adam et Evae figuram, quam apostolus in illud magnum sacramentum inderpretatur* (1), *in Christum et ecclesiam, competisse carnali monogamiae per spiritalem.* Le mariage d'Adam et Ève n'est que la figure de noces allégoriques du Christ et de l'Église.

De ieiunio adv. psychicos, 3 : *acceperat Adam a deo legem non gustandi de arbore agnitionis boni et mali, moriturus si gustasset. Verum et ipse tunc in psychicum reversus post ecstasin spiritalem, in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat, nec iam capiens quae erant spiritus, facilius ventri quam deo cessit, pabulo potius quam praecepto annuit, salutem gula vendidit.*

Nous retrouvons les mêmes expressions : *De anima*, 11 : *Nam et si Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam...*, *accidentiam spiritus passus est. Cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vix operatrix prophetiae.*

1. La phrase est difficile à expliquer. Voici ce qu'on attendrait : *quam apostolus in magnum ..... interpretans,* (c.-à-d.) *in Christum et ecclesiam, dicit competisse carnali.....* Il faudrait donc voir dans *interpretatur,* un zeugma.

De anima, 21 : *si quia prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam. Sacramentum* signifie donc encore allégorie prophétique *(prophetavit)*.

Le sens de symbole, allégorie, donné au mot *sacramentum* se rattache à celui de *signaculum* : un symbole ou une allégorie sont en effet les signes d'une vérité ou d'une réalité quelconque. Ces signes, par le fait même qu'ils ne sont que des symboles, comportent toujours un certain caractère d'obscurité. Ici en particulier, ces symboles sont mystérieux parce qu'ils font l'objet de prophéties (1) faites à la faveur d'une vision extatique (2), qu'il faut une lumière spéciale pour les comprendre (3) ou les interprêter (4). L'idée de mystère prend donc une place prépondérante dans la nouvelle signification de *sacramentum*, qui se rapproche ici très fort de *mysterium* (5). Le sens primitif de *sacramentum* (moyen de salut) n'a pourtant pas disparu. C'est ainsi que nous avons pu le traduire, par symbole salutaire, quand il est appliqué au serpent d'airain du désert (6) ou au signe Tau dont parle Ezéchiel (7). Le salut procuré par ces *sacramenta* est sans doute la préservation de la mort physique, mais il est le symbole de la mort du péché et de la vie divine méritées à l'homme par la croix du Christ. *Sacramentum* est donc ici synonyme de *mysterium salutare* ou signaculum *sacrum*.

§ 9. Sacramentum synonyme de mysterium sacrum, res sacra et mysteriosa.

Le sens que nous donnons ici à *sacramentum* est très voisin de celui que nous lui avons donné au paragraphe précédent. Ici aussi il équivaut à *mysterium sacrum*, c.-à-d. qu'il désigne une chose mystérieuse dont l'intelligence non accessible à tous, requiert une explication. Toutefois *sacramen-*

1. *Adv. Marc.*, 3, 19.
2. *Ieiun.*, 3.
3. *Adv. Marc.*, 3, 16.
4. *Ibid.*, 3, 19.
5. Cf. St Paul, *Ad Eph.*, 5, 32. Irénée, *Adv. haer.* 12, 4.
6. *Adv. Iud.*, 10.
7. *Ibid*, 11.

tum n'exprime plus par lui-même l'idée de symbole. Somme toute, il a ici la valeur d'un adjectif [1].

En voici un exemple : *Adv. Iud.*, 10 : Tertullien parle de la passion du Christ : *et utique sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat, quantoque incredibile, tanto magis scandalum futurum, si nude praedicaretur, quantoque magnificum, tanto magis adumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam dei quaereret.*

L'expression *sacramentum passionis* est ici l'équivalente de *passio salutaris et mysteriosa* ou de *mysterium sacrum passionis.* Tertullien nous explique lui-même pourquoi d'abord cette passion est un *mysterium* : c'est parce qu'il y a disproportion entre les effets et leur cause ; pourquoi ensuite cette passion à été annoncée d'une manière allégorique dans les prophéties : pour éviter le scandale qu'une annonce prophétique claire n'aurait pas manqué de causer, et pour en faire un objet de foi.

La même expression se rencontre dans l'*Adv. Marc.*, 3, 18 : *et utique vel maxime sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat.*

Adv. Praxeam 2. Voici d'abord la suite des idées de ce chapitre : Praxeas prétendait que c'est le Père qui a souffert et est mort sur la croix, car admettre une Trinité de personnes, c'était, disait-il, rompre l'unité divine. *Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oikonomiam dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius...* Tertullien expose ensuite ce qu'il faut croire *(regulam)* au sujet de la personne du Fils. Voilà dit-il, une règle de doctrine qui est antérieure à tous les hérétiques, aussi pourrait-on se contenter de leur opposer l'argument de prescription. Cependant pour ne pas avoir l'air de condamner l'hérésie sans l'entendre, Tertullien consent à discuter, surtout qu'il s'agit d'une secte qui prétend posséder la vérité pure et qui pense que la seule

1. Hoppe, op. cit. pp. 18-19 ; Cf. Apulée, *Met.*, 10, 4 : *perfidiae suae consilia* = *consilia sua perfida.* Cf. l'interprétation du *De pudicitia* 14 à la fin de notre paragraphe 1, p. 11.

manière de conserver l'unité de Dieu est de confondre dans une seule et même personne, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme si un seul n'était pas tout, quand tout dérive d'un seul : *quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit.* Tertullien expose alors le concept de la Trinité.

Nous traduisons l'expression *oikonomiae sacramentum*, le mystère sacré constitué par cette économie, en d'autres termes, l'économie mystérieuse et sainte ([1]). Pourquoi Tertullien appelle-t-il cette *oikonomia* (division harmonieuse) un μυστήριον ou *sacramentum ?* C'est qu'elle est difficile à comprendre et qu'elle a besoin de l'explication du Paraclet pour être entendue ([2]).

De pudicitia 18 : Tertullien expose la thèse rigoriste qui défend d'admettre à la pénitence ceux qui retombent après le baptême. Il s'appuie sur l'exemple même de S[t] Paul, qui a n'obtenu son pardon que parce qu'il avait péché par ignorance, étant encore dans les ténèbres de l'incrédulité. *Ita clementia illa dei malentis paenitentiam peccatoris quam mortem ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos spectat, quoram causa liberandorum venerit Christus, non qui iam deum norint et sacramentum didicerint fidei.*

1. D'Alès, l. c. : mystère ou symbole.

2. *Adv. Prax.*, 30 : le Christ, remonté au ciel, a envoyé le S[t] Esprit *unius praedicatorem monarchiae, sed et oikonomiae interpretatorem.* Quels sont ceux qui comprennent cette économie : *si qui sermones novae prophetiae eius admiserit et deductorem omnis veritatis.* Comparez *Adv. Prax.*, 2 : *nos vero ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis unum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus. Sacramentum* pourrait être également interprété ici, dans les sens de : disposition mystérieuse et sainte de la Providence, et être l'équivalent de *dispensatio (Adv. Prax.*, 2 : *dispensatione quam oikonomiam dicimus ; oikonomias sacramentum quae unitatem in Trinitatem disponit).* Dans ce cas, *oikonomias* serait un génitif d'identité de *sacramentum.* Cf. Hoppe op. cit. p. 19. Pourquoi cette *dispositio* s'appelle-t-elle *sacramentum (mysterium) :* Cf. *Adv. Prax*,, 13 *: et tota oikonomia eius abumbraretur, quae in materiam fidei prospecta atque dispensata est.*

Nous avons déjà rencontré l'expression *sacramentum fidei* ([1]), et nous lui avons donné le sens de *signaculum fidei*, qui désigne métaphoriquement le baptême. Ici, l'expression *sacramentum discere fidei* rend ce sens peu probable ; nous préférons lui donner celui de mystère de la foi.

Comment *sacramentum* est-il arrivé à signifier *mysterium sacrum ?* L'idée de mystère, que nous avons constatée antérieurement, et qui n'était qu'accessoire, est devenue principale ; l'idée principale a pris le second rang, et s'est affaiblie. Le sens étymologique actif : *quod sacratum facit* est devenu passif : *res sacra*. Le concept total de *sacramentum* équivaut donc ici à *mysterium sacrum.*

§ 10. Sacramentum avec le sens de prophétie.

Sacramentum est parfois employé par Tertullien pour désigner les prophéties de l'ancien Testament. Il aura comme synonyme *praedicatio,* mais avec, en plus, une idée de mystère, car cet enseignement prophétique est souvent donné d'une manière symbolique. C'est ainsi que, nous aurons l'occasion de le constater, *sacramentum* aura comme équivalent *arcanum (mysterium)* ([2]).

Voici une interprétation qui n'est pas facile. Dès le chapitre 39 du quatrième livre contre Marcion, Tertullien montre d'abord que le Christ n'a détruit ni les prophéties ni la Loi, puisqu'il confirme que leurs prédictions doivent s'accomplir. *Si hoc est prophetias dissolvere, quid erit adimplere ?* Puis, il expose comment, en fait, le Christ les a accomplies. (Ch. 40) *Proinde sciit, et quando pati oporteret eum, cuius passionem lex figura<ra>t. Nam ex tot festis Iudaeorum paschae diem elegit. In hoc enim sacramentum pronuntiarat Moyses : pascha est domini. Ideo et adfectum suum ostendit : concupiscentia concupii pascha edere vobiscum, antequam patiar. O legis destructorem, qui concupierat etiam pascha servare ! Nimirum verbecina illum[in] Iudaica delectarat. An* (ou bien plutôt) *ipse erat, qui, tamquam ovis ad victimam adduci habens et tamquam ovis*

1. *Adv. Marc.*, 1, 18 ; cf. supra p. 65.
2. *Adv. Marc.*, 4, 35 ad finem.

coram tondente sic os non aperturus, figuram sanguinis sui salutaris implere concupiscebat ? Poterat et ab extraneo quolibet tradi, ne dicerem et in hoc psalmum expunctum : qui mecum panem edit levavit in me plantam. Poterat et sine praemio tradi..... Sed hoc alii competisset Christo, non qui prophetias adimplebat.

La difficulté de cette interprétation se trouve dans une difficulté de construction ; dans les textes cités par les lexiques, le verbe *pronuntiare* est toujours actif. On trouve pourtant avec *loqui*, l'expression " *in eandem sententiam loqui* „ parler dans le même sens que.

Voici donc les constructions possibles pour la première phrase : 1) *in hoc enim* (ablatif ou accusatif : relativement à ceci, en vue de ceci, c.-à-d. au jour de Pâques choisi par le Christ pour sa passion) *sacramentum pronuntiarat Moyses. Sacramentum* serait donc complément direct de *pronuntiare :* et le reste de la phrase – *pascha est domini* — apposition explicative de *sacramentum.* 2) *In hoc enim sacramentum, pronuntiarat Moyses : Pascha* serait alors complément direct de *pronuntiarat.* D'après cette seconde construction, je donnerais à *sacramentum* qui désigne la passion du Christ, le sens de : relativement à ce mystère.

Quel sens donner à *sacramentum*, si l'on admet la première construction ? Différents éléments du texte de Tertullien vont nous conduire à une solution acceptable : la date de la mort et de la passion du Christ est prédite *(pronuntiarat)* par Moïse, d'une manière figurée *(cuius passionem lex figurat)* ; d'autre part, le Christ, en mourant, en se laissant immoler comme l'agneau pascal, *figuram sanguinis sui implere concupiscebat ;* enfin, si le Christ a voulu être trahi par un de ses familiers, c'est qu'il désirait accomplir les prophéties : *qui prophetias adimplebat.* Je crois donc que *sacramentum* a, d'après la première construction, le sens de prophétie. Si Tertullien a employé ce mot plutôt que *prophetia,* c'est que cette prophétie est faite sous forme de figure ; elle a donc un caractère mystérieux. On pourrait donc rendre l'idée entière en disant : c'est relativement à l'époque de la Passion que Moïse avait prononcé cette prophétie figurative, cette prophétie symbolique.

De carn. resurr., 2. Voici la suite des idées : Tertullien commence par exposer la méthode des hérétiques qui nient la résurrection de la chair. Le Christ, disent-ils, n'a pas eu de chair. Donc, celle-ci n'a pas droit au salut et ne ressuscitera pas. Puis, Tertullien expose la méthode catholique : nous avons d'abord prouvé, dit-il, que Jésus-Christ, ayant eu un corps réel, était un homme véritable ; or, le Christ annoncé par le Créateur est un homme. Il ne faut donc pas admettre un autre Dieu pour le Christ que le Créateur. Si l'on admet que le Créateur est l'auteur de la chair, et le Christ, son rédempteur, il faut admettre la résurrection. Voilà comment il faut procéder. Malheureusement, les hérétiques, sentant leur faiblesse, n'argumentent jamais méthodiquement *(ordinarie)*; ils savent quelle difficulté ils ont d'introduire une divinité opposée au Créateur, *adversus deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum, certe et in sacramentis priorem et in predicationibus manifestiorem.* Aussi, commencent-ils par nier la possibilité de la résurrection. Or, comme c'est le Créateur qui la leur promettait, déçus dans leurs espérances ils conçoivent avec des espérances nouvelles, une divinité nouvelle.

Tâchons à présent d'interpréter : la suite des idées montre clairement que le *deum mundi* dont il est ici question n'est autre que le Créateur. Tertullien veut alors montrer combien il est difficile de le méconnaître, et, en indiquant les moyens que nous avons d'arriver à sa connaissance, il souligne une opposition entre *sacramentis* et *praedicationibus* ; puis entre ces deux termes réunis et le premier membre : *omnibus naturaliter notum de testimoniis operum.*

Le premier moyen d'arriver à la connaissance du Créateur se trouve dans le monde extérieur qui nous parle naturellement de Lui : c'est là le langage, l'enseignement des choses *(naturaliter notum de testimoniis operum)* ; mais il n'y a pas que les choses qui nous fassent connaître Dieu, il y a un enseignement double, les *sacramenta* et les *praedicationes.*

On pourrait, avec vraisemblance, rapporter *sacramenta* à l'enseignement de l'ancien Testament [1], parce qu'il est sou-

1. Dans ce cas je prends *prior* dans le sens chronologique.

vent donné sous forme prophétique ou allégorique ; puis rapporter *praedicationes* a l'enseignement plus clair du nouveau Testament ; ou bien, si l'on veut se borner à l'ancien Testament, voir dans *sacramenta* l'enseignement prophétique ou allégorique qu'on y rencontre (1), et par *praedicationes*, entendre l'enseignement des prophéties, donné toutefois d'une manière claire et évidente (2).

Sacramenta signifie donc : enseignement prophétique, allégorique, figuré, de l'ancien Testament, ou simplement, les prophéties, les figures, les allégories de l'ancien Testament, appelées *sacramenta* (comportant une idée de mystère), parce qu'elles sont obscures et que leur signification est souvent autre que la signification obvie.

L'examen de l'*Apostolicum* Marcioniste (3) ou recueil mutilé des épîtres de Saint Paul, fait l'objet du cinquième livre contre Marcion. Voici la suite des idées du chap. 1 : Marcion reconnaît St Paul pour l'apôtre du Christ. Mais, où sont les titres de son apostolat, si ce n'est dans les Écritures du Créateur ? Par exemple, dans l'ancien Testament dont Tertullien invoque deux passages : *Genèse* 49, 27 *Beniamin. ., lupus rapax ; ad matutinum comedet adhuc ;* ce langage figuré que Jacob adresse à Benjamin *inter illas.... figuras et propheticas super filios suos benedictiones*, vise en réalité St Paul. Le second passage est extrait de *Samuel* 1, 18 : Saül poursuivant David, est la figure de Paul persécutant le Christ. Ces deux extraits de l'ancien Testament, relatifs à la vocation de Paul, sont appelés par Tertullien, *figurarum sacramenta*. En rapprochant cette expression du texte cité plus haut *inter illas... figuras et propheticas benedictiones,* on peut conclure que *sacramenta* a le sens de prophétie symbolique, de symbole prophétique (4).

Adv. Marc., 5, 4 : *si...... Abraham duos liberos habuit,*

1. Dans ce cas, *prior* se rapporterait à l'ordre de la connaissance.

2. *Praedicatio* a ce sens chez Tertullien. Cf. Koffmane, Gesch. des Kirchenlateins 1, 81.

3. D'Alès, Théol. de Tertull., p. 177.

4. Anrich, op. cit. p. 147 traduit par symbole ; on peut admettre cette traduction, surtout si l'on voit dans *figurarum*, un génitif d'identité. cf. Hoppe, Synt. u. Stil. des Tertull. p. 18.

unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem — quae sunt allegorica (id est aliud portendentia)... — ... utique manifestavit et christianismi generositatem in filio Abrahae ex libera nato allegoriae habere sacramentum, sicut et Iudaïsmi servitutem legalem in filio ancillae, c.-à-d. la noblesse du christianisme est prophétisée d'une manière allégorique, dans celui des fils d'Abraham qui est né d'une femme libre.

Adv. Marc., 5, 11 : Marcion se contredit en conservant dans son *Apostolicum* le texte de St Paul *Ad. Cor.*, 2, 3, 14-15, où l'Apôtre nous dit que le voile dont Moïse couvrait sa face et qui empêchait les Juifs de le voir, était le symbole de l'endurcissement qui voile leur cœur jusqu'à nos jours [1]. Marcion, dont le dualisme repose sur l'opposition du nouveau et de l'ancien Testaments, prétend trouver au contraire, dans le voile qui couvre la face de Moïse, une preuve de l'opposition entre la splendeur de la Loi nouvelle et les ténèbres de la Loi ancienne, qui doit être abrogée.

Voici l'argument que lui oppose Tertullien : à quoi servirait à l'Apôtre de dire que le cœur des Juifs est encore voilé, qu'ils n'ont pas voulu reconnaître le Christ, si, comme le prétend Marcion, le Christ du Créateur n'a pas encore paru ? Comment les cœurs des Juifs peuvent-ils être notés comme étant encore voilés, si les prédictions de Moïse au sujet du Christ ne se sont pas encore réalisées (*nondum exhibitis praedicationibus Moysi*) ? Si Paul est l'Apôtre d'un autre Christ, opposé à celui des Juifs qui attendent celui du Créateur, pourquoi se plaint-il de ce que les Juifs n'aient pas l'intelligence des *sacramenta dei sui* ? Il n'a pas à s'en inquiéter. N'est-il pas plus naturel, au contraire, de conclure que la *caecitas cordis* des Juifs désigne l'aveuglement qui les empêche de reconnaître le Christ annoncé par Moïse, le même que celui dont parle l'Apôtre ? Il n'y a donc pas d'opposition entre l'ancien Testament et le nouveau.

1. *Figuram tum ostendit fuisse velamen faciei in Moyse, velaminis cordis in populo : Adv. Marc.*, 5, 11.

L'apôtre ajoute encore [1] que, lorsqu'Israel se convertira, le voile qui couvre son cœur tombera, c.-à-d. *cum transierit in fidem Christi, intelliget Moysem de Christo predicasse.* Or comment le voile du Créateur tombera-t-il dans la personne d'un Christ étranger (celui de Marcion), *cuius sacramenta velasse non potuit creator, ignoti (= Christi) videlicet ignota (= sacramenta)* ?

Comment traduire *sacramenta* ? Je pense qu'il désigne les *praedicationes* de Moïse au sujet du Christ, prophéties [2] que les Juifs ne comprennent pas, parce qu'elles sont voilées, *(sacramenta velasse)*, et qu'ils ne comprendront qu'après leur conversion.

Conclusion : *Sacramentum* (prophétie) se rattache, je pense, d'abord, au sens de doctrine, car les prophéties comportent ordinairement l'enseignement d'une vérité ; puis, au sens de symbole, figure, car ces prophéties sont souvent faites sous forme d'allégories qui comportent un sens autre que le sens obvie. De là, l'idée de mystère impliquée dans *sacramentum* [3]. La valeur fondamentale est ici encore *res sacra.*

§ 11. Sacramentum avec le sens de plan salutaire et mystérieux de la Providence.

Adv. Marc., 4, 1 : les Antithèses, tel était le titre d'un livre fameux, dans lequel Marcion opposait l'Évangile à la Loi ancienne. Pour le réfuter, Tertullien se propose d'établir que le récit mutilé de Marcion démontre, en même temps que l'accord des deux Testaments, l'identité du Christ-Jésus avec le Christ des prophètes. Dans une thèse générale, il reconnait qu'il y a une différence entre les dispositions du Créateur et celles du Christ : *confiteor alium ordinem decucurrisse in*

1. *Ad. Cor.*, 2, 3, 16.

2. Pour le sens de *praedicatio*, cf. Koffmane, Gesch. des Kirchenlateins 1, p. 81.

3. *Adv. Mar.*, 4, 35 : *Igitur quoniam ipse erat authenticus pontifex dei Patris, inspexit illos secundum legis a r c a n u m, (= sacramentum* prophétie) *significantis Christum esse verum disceptatorem et eliminatorem humanarum macularum.*

veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas.... Toutefois, si les dispositions nouvelles *(novas testamentorum dispositiones)* présentent une différence d'avec les anciennes, cette diversité est l'œuvre du même Créateur, puisqu'elle est annoncée par les prophètes du Créateur [1]. S'il en est ainsi, pourquoi voir des auteurs différents, là où les choses sont différentes [2] ? Pourquoi reprocher au Créateur des oppositions de choses, alors que cette opposition est visible jusque dans ses sentiments ? Pourquoi ne pas attribuer les antithèses, elles aussi, à une disposition naturelle du Créateur [3] ? Marcion n'a-t-il pas remarqué, continue ironiquement Tertullien, que, même dans le Pont, le monde est fait de substances contraires ? Il aurait donc dû, pour être logique, inventer un dieu pour la lumière et un autre pour les ténèbres. *Ceterum* [4] *praeiudicatum est ex manifestis, cuius opera et ingenia per antithesis constant, eadem forma constare etiam sacramenta.*

Le sens de *sacramentum* apparaîtra, si l'on se rappelle que Tertullien veut expliquer les antithèses qui existent dans les dispositions du Créateur et celles du Christ, en les comparant aux antithèses que l'on constate dans le monde des choses visibles et physiques *(manifestis)*. *Sacramentum* désigne donc les mystérieuses dispositions de la Providence, relatives à l'ordre surnaturel.

Adv. Marc., 4, 16, cf. supra, p. 29.

Adv. Marc., 5, 6 : Marcion revendiquait S[t] Paul comme apôtre de son Christ. Dans le chapitre qui nous occupe, Tertullien va établir que, si Paul n'avait pas prêché le Créateur

1. Comp. *Adv. Marc.*, 5, 2 : *amplectimur etenim omnem illam legis veteris amolitionem, ut et ipsam de creatoris venientem dispositione, sicut saepe iam in isto ordine tractavimus de praedicata novatione a prophetis dei nostri.*

2. *Adv. Marc.*, 4, 1 : *quid differentiam rerum ad distantiam interpretaris potestatum ?*

3. *Ibid.* : *cur ergo non et antithesis ad naturalia reputasti contrarii sibi semper creatoris ?*

4. *Ceterum* = *alioquin* : s'il n'est pas ainsi ; cf. Hoppe, op. cit., p. 109

et son Christ, il n'aurait eu aucune raison de faire appel aux doctrines du Dieu-Créateur qu'il devait combattre. *Igitur per haec omnia ostendit, cuius dei sapientiam* (¹) *loquatur inter perfectos, eius scilicet, qui sapientiam sapientium abstulerit et prudentiam prudentium inritam fecerit, qui infatuaverit sapientiam mundi, stulta eligens eius et disponens in salutem. Hanc dicit sapientiam in occulto fuisse, quae fuerit in stultis et in pusillis et* <*in*> *inhonestis, quae latuerit etiam sub figuris, allegoriis et aenigmatibus, revelanda postmodum in Christo* (²), *posito in lumen nationum a creatore promittente per Esaiae vocem patefacturum se thesauros invisibiles et occultos. Nam ut absconderit aliquid is deus, qui nihil egit omnino, in quod aliquid abscondisse existimaretur, satis incredibile. Ipse si esset, latere non posset, nedum aliqua eius sacramenta. Creator autem tam ipse notus quam et sacramenta eius, palam scilicet decurrentia apud Israhel, sed de significantiis obumbrata, in quibus sapientia dei delitiscebat, inter perfectos narranda suo in tempore, proposita vero in proposito dei ante saecula* (³). *Cuius et saecula, nisi creatoris?*

Pour arriver à l'interprétation de *sacramentum*, remarquons que ce mot a, quelques lignes plus haut, un synonyme : *hanc dicit sapientiam in occulto*, qui n'est que la traduction du texte de S[t] Paul : σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην. Or, ce que S[t] Paul et Tertullien appellent une sagesse mystérieuse, c'est le choix fait par Dieu, de moyens méprisables aux yeux du monde, mais qu'il dispose en vue du salut de l'humanité :

1. *Ad. Cor.*, *1, 2, 6* sqq. Dans ce chapitre, Paul dit aux Corinthiens qu'il leur a prêché, avec la plus grande simplicité du monde le Christ crucifié. A ceux qui sont déjà parfaits, Paul prêche pourtant d'une autre façon, v. 6 : Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων · *(qui destruuntur)* v. 7. ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν.

2. *Adv. Marc.*, 4, 6 : le Christ est le Christ du Créateur, *si administraverit dispositiones eius, si impleverit prophetias.*

3. Paul, *Cor.*, 1 ; 2, 7.

stulta eligens eius et d i s p o n e n s in salutem. Hanc (attraction = *hoc) dicit sapientiam in occulto.* Cette sagesse est mystérieuse, d'abord, à cause de la disproportion entre les moyens et la fin, car Dieu a choisi, pour sauver les hommes, ce qui, à leurs yeux, est méprisable [1] ; ensuite, parce que Dieu n'a proposé ses desseins éternels qu'en les enveloppant dans des figures énigmatiques, dont la résolution était réservée aux parfaits ou initiés, au moment voulu par Lui. *Sacramenta* désigne donc les mystérieuses dispositions [2], les mystérieux desseins de la sagesse divine, relatifs au salut de l'humanité [2].

Adv. Marc. 5, 14 : nous savons que Marcion prêchait un dualisme : au Créateur, il opposait un Dieu bon. Pour prouver l'existence de ce Dieu, Marcion se basait sur les Écritures qu'il devait naturellement modifier pour les besoins de sa cause. C'est ainsi qu'il tirait un argument de l'épître aux Romains 10, 2-4 : *adprehendo testimonium perhibentem apostolum* (Paul) *Israheli, quod zelum dei habeant,... non tamen per scientiam* ; or, concluait Marcion, en refusant de reconnaître le Christ, les Juifs ont montré qu'ils ne connaissaient pas le Dieu supérieur qui avait envoyé St Paul. Tertullien lui répond : pourquoi l'Apôtre rendrait-il témoignage au zèle des Juifs pour leur Dieu, si ce n'est plus à l'égard du même Dieu qu'il leur reproche leur ignorance. L'Apôtre n'a donc en vue qu'un seul et même Dieu. Toutefois s'il leur fait un reproche, c'est que *quod zelo quidem dei agerentur, sed non per scientiam, ignorantes scilicet eum, dum d i s p o s i t i o n e s eius in Christo ignorant consummationem legi staturo.* Il serait d'ailleurs ridicule de leur reprocher leur ignorance à l'égard d'un Dieu qu'ils ne connaissaient pas. *Quid enim deliquerant, si iustitiam dei sui adversus eum sistebant, quem ignorabant ? Atquin exclamat : o profundum divitiarum et sapientiae dei et investi-*

1. Voyez, à propos des moyens méprisables dont Dieu s'est servi pour sauver l'homme, *Adv. Marc.* 5, 5 : *nihil a deo d i s p o s i t u m est vere modicum. Fug.* 2 : la Rédemption est désignée par le mot *dispositio* qui a parfois comme synonyme *propositum, consilium* (*Adv. Marc.* 5, 5).

2. *Idol.* 5 : *figurae, quae dispositioni alicui arcanae praestruebantur*

gabiles viae eius ! Unde ista eruptio ? Ex recordatione scilicet scripturarum quas retro revolverat [1], *ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem* c.-à-d. en contemplant les *sacramenta* relatifs à la foi des Gentils, laquelle sortait de la Loi.

Cet *ex lege venientem* peut être entendu de deux manières : ou bien le don de la foi échoit aux Nations, parce que les Juifs l'ont refusée [2] ; ou encore : il viendra de Sion celui qui, à la fin des temps, convertira tout Israël [3].

Pour interpréter ce passage, il faut évidemment se reporter à l'épître aux Romains ch. 11. Voici la suite des idées de ce chapitre : en vertu d'un choix tout gratuit, Dieu a conféré le don de la foi au Christ, à quelques Juifs seulement. Les autres, comme l'avaient annoncé les oracles des prophètes [4], ont été abandonnés à leur aveuglement, et les Gentils ont été appelés par Dieu à leur succéder dans l'élection divine. Pourtant, les Gentils ne doivent pas s'enorgueillir de cette préférence, car un jour, les Juifs se convertiront en masse [5].

Que signifient, dans la pensée de Tertullien, les expressions *scripturae quas retro evolverat ; sacramenta quae disseruerat in fidem Christi ex lege venientem ?* Je pense que *scripturae* désignent les oracles des prophètes, que S.Paul a remémorés [6], lesquels annoncent, et l'aveuglement des Juifs et leur conversion. Quant à *sacramenta*, je pense qu'il désigne le plan mystérieux de la sagesse divine, qui fera naître la foi des Juifs de leur incrédulité, comme elle a fait sortir la foi des Gentils de l'incrédulité même des Juifs.

Voici les raisons sur lesquelles je m'appuie : d'où vient, se demande Tertullien, l'exclamation de St.Paul: *o profundum di-*

1. Paul, *Ad Rom.*, 11.

2. *Ibid.*, 11, 30 οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν.

3. *Ibid*,, 11, 26 καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται · ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.

(4) *Ibid.*, 11, 8.

(5) *Ibid.*, 11, 25 sqq.

(6) *Ibid.*, 11, 8 sqq. Isaïe, 59, 20.

vitiarum et sapientiae dei et investigabiles viae eius ? Tertullien répond : *ex contemplatione sacramentorum quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem.* On peut dire que l'idée de *sacramenta* n'est que l'écho de l'idée contenue dans l'exclamation de l'Apôtre, et qu'elle équivaut à celle-ci : les voies, les dispositions de la sagesse divine sont mystérieuses et impénétrables. Cette impression est confirmée par le texte lui-même qui est ici l'objet de la discussion. En parlant de ce dessein mystérieux de la Providence, S[t] Paul l'appelle un *μυστήριον* (1). Un peu plus loin, il cite la prophétie qui annonce ce *μυστήριον : καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη,* (disposition) *ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* (v. 27) Cette disposition est mystérieuse parce que la foi doit naître de l'incrédulité (2).

Il est à remarquer que c'est la foi des Gentils, succédant à l'incrédulité des Juifs, que S[t] Paul a spécialement en vue, du moins dans la pensée de Tertullien. Marcion avait supprimé les versets qui précèdent l'exclamation de S[t] Paul (3), et par les richesses et les voies de Dieu, il entendait le Dieu opposé au Créateur. Mais si Marcion, dit Tertullien, a supprimé ce qui précède le verset 33, il aurait dû aussi supprimer ce verset, car on ne comprend pas cette exclamation, à propos d'un Dieu qui n'a rien fait et qui ne possède rien. *Sed enim* (au contraire) *et apostolus et divitiae creatoris olim absconditae nunc reseratae. Sic enim repromiserat : et dabo illis thesauros occultos, invisibiles aperiam eis. Inde ergo exclamatum est : o profundum divitiarum et sapientiae Dei ! cuius iam thesauri patebant.* Il s'agit donc de la conversion actuelle des Gentils *(nunc reseratae)*, car c'est maintenant que sont ouverts les trésors du Créateur.

Adv. Marc, 5, 17 : Tertullien parcourt les différentes épîtres de S[t] Paul que Marcion a contrefaites, pour arriver à prouver l'existence de son Dieu opposé au Créateur. Marcion a changé le titre de l'épître aux Éphésiens ; à tort sans doute, mais le fait est peu important. Une chose est certaine pour-

1. *Ad Rom.*, 11, 25,
2. *Ibid.*, 11, 3.
3. *Ibid.* 11, 33.

tant, c'est l'intention qu'a Marcion, de prêcher, dans la personne du Christ, un Dieu nouveau, antagoniste du Créateur. Or le texte de St Paul *Ad Eph.* 1, 9-10, ne peut s'appliquer au nouveau Dieu de Marcion (un Dieu bon), mais il ne peut se rapporter qu'au Créateur : *cui ergo competet secundum boni existimationem, quam proposuerat in sacramento voluntatis suae, in dispensationem adimpletionis temporum .... recapitulare — id est ad initium redigere vel ab initio recensere — omnia in Christum, quae in caelis et quae in terris, ... nisi cuius erant omnia ab initio, etiam ipsum initium... ?* Ces paroles ne peuvent s'appliquer au Dieu de Marcion, qui n'a rien fait et qui ne possède rien.

Voici quelques expressions de l'épître aux Ephésiens, qui nous permettront de fixer le sens de *sacramentum*. Nous trouvons au ch. 1, 9 : *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἥν προέθετο αὐτῷ* (10) *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.,..* (11) *ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* Nous rencontrons au verset 5, l'expression suivante : *ἐν ἀγαπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν του θελήματος αὐτοῦ.*

Remarquons le parallélisme des trois expressions suivantes *μυστήοιον τοῦ θελήματος αὐτοῦ — βουλὴν τοῦ θελήματου αὐτοῦ — εὐδοκίαν τοῦ θεληματος αὐτοῦ.* Le sens de *βουλή* (plan, dessein, projet) dont *εὐδοκίαν* est ici synonyme, uni à *μυστήριον*, nous éclaire sur la valeur de *sacramentum* : celui-ci désigne donc le plan divin, considéré comme mystérieux, parce qu'il est connu de Dieu de toute éternité [1], et qu'il est resté caché en Dieu, pour ne nous être révélé qu'à l'avènement du Christ ; ce plan consiste à *recapitulare omnia... in Christum* [3]. Nous traduisons donc *sacramentum voluntatis suae* par le plan mystérieux de la volonté divine.

1. *Eph.*, 1, 5 : *προορίσας* (*praedistinavit*).
2. *Ibid.*, 1, 9 : *προέθετο*.
3. *Adv. Marc.*, 5, 17.

Cette interprétation sera confirmée par les autres emplois du mot *sacramentum* dans les chapitres suivants du même traité. Ainsi Paul a reçu la mission de φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ (1). C'est ce que Tertullien traduit *Adv. Marc.*, 5, 18 : *inluminandi omnes, quae dispensatio sacramenti occulti ab aevis in deo.*

De même quelques lignes plus loin, nous rencontrons les expressions : *occultatum sacramentum, facere voluisse dispensationem sui sacramenti,..... creator cogniturus erat... occultum illud dei superioris sacramentum.* Nous avons évidemment, dans toutes ces répétitions, le même sens que plus haut (2).

Adversus Praxeam 2, voyez page 81, n° 2.

Les différents emplois de *sacramentum* que nous venons d'étudier dans ce dernier paragraphe, nous ont donc montré que *sacramentum* est parfois l'équivalent de *dispositio*, avec en plus, une idée de mystère. La raison de cette idée secondaire, c'est que, nous l'avons vu, les plans divins sont compris de Dieu seul ; ils ont besoin d'une lumière spéciale pour être entendus ; ils contredisent les présomptions humaines ; ils se rapportent à l'ordre surnaturel ; ils sont annoncés dans des prophéties obscures, pour servir de matière à la foi (5). La valeur fondamentale de *sacramentum* est plutôt active, et partant, la nouvelle signification de *sacramentum* (dessein providentiel, relatif au salut des hommes) n'est que l'idée fondamentale un peu élargie.

1. *Eph.*, 3, 9. Le déterminatif τοῦ ἀποκεκρυμμένου, montre bien que μυστήριον n'est pas simplement synonyme ici de *aliquid occultum*, sinon μυστήριον et ἀποκεκρυμμένον formeraient pléonasme. La Vulgate traduit : *et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.*

2. Cf. Koffmane, Gesch. des Kirchenlateins p. 19. *Sacramentum* a quelquefois comme synonyme *dispensatio* : *Prax. 2* : *dispensatio quam* οἰκονομίαν *dicimus* — οἰκονομίας *sacramentum* (= économie mystérieuse) ; ou bien *dispositio, Prax.* 3, *Fug.* 12 ; ou *regula, Prax.* 2.

§ 12. Sacramentum avec le sens de discipline.

Cette dernière signification donnée à *sacramentum* se rencontre d'abord dans le *De exhort. castit.*, 13, où Tertullien exhorte à la monogamie en apportant l'exemple des païens qui la pratiquent, p. e. les flamines, le *pontifex maximus ; cum autem dei sacramenta satanas affectat, provocatio est nostra, immo suffusio, si pigri simus ad continentiam deo exhibendam, quam diabolo quidam praestant, nunc virginitate, nunc viduitate perpetua.*

L'ordre des idées est le même que dans le *De monogamia* 11, que nous étudierons plus loin. Le mot *sacramentum* est sans doute indéterminé, mais comme il s'agit de la monogamie et de la continence, que Tertullien appelle disciplines dans le *De monogamia,* je donne ici à *sacramentum* le même sens [1].

Scorpiace, 9 : Jésus-Christ exhorte au martyre, tous les fidèles d'une manière absolue ; puis il s'adresse spécialement aux Apôtres. *Quamquam etsi omnem hanc persecutionem condicionalem in solos tunc apostolos destinasset, utique per illos cum toto sacramento, cum propagine nominis, cum traduce spiritus sancti in nos quoque spectasset etiam persecutionis obeundae disciplina ut in hereditarios discipulos et apostolici seminis frutices. Sacramentum* rapproché de *disciplina* peut signifier discipline. Le sens de doctrine, que comporte *disciplina*, peut également convenir. Nous avons également rencontré l'expression *totum sacramentum,* au ch. 19 du traité *De pudicitia* : elle était là synonyme de *fides et disciplina.* Cette dernière signification convient également bien au passage qui nous occupe.

1. C'est le contexte qui doit déterminer le sens de *sacramentum* ; ainsi, *Adv. Marc.,* 1, 14, il a le sens de rite : *satanas sacramenta dei aemulatur.* L'expression de cette pensée, fréquente chez Tertullien, est assez variée : *Adv. Prax.* 1 : *varie diabolus aemulatus est veritatem. Cor.* 7 : *mendacium divinitatis diabolus operatur ; Cor.* 15 : *agnoscamus ingenia diaboli,... quaedam de divinis affectantis. Ieiun.* 16 : *hinc divinam constabit, quam diabolus divinorum aemulator imitatur. Monog.* 2 : *adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, prius regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae.*

De monogamia 11 : les secondes noces sont défendues. *Ut igitur in domino nubas secundum legem et apostolum... qualis es id matrimonium postulans quod eis a quibus postulas non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti ? Sacramentum* est en relation manifeste avec *monogamo.* Or nous trouvons au même traité ch. 2 : *monogamiae disciplinam* et au ch. 11 : *quomodo totum ordinem ecclesiae de monogamis disponit, si non haec disciplina praecedit in laicis, ex quibus ecclesiae ordo proficit ? Sacramentum* signifie donc discipline [1].

Si Tertullien a employé le mot *sacramentum* pour traduire discipline, c'est que la discipline est un des éléments externes de la religion *(sacramentum).* Puis, la discipline est le complément nécessaire de la doctrine et de la foi [2], désignés par *sacramentum.* Enfin, Tertullien ne dit-il pas quelque part [3], que la discipline faisait chez les chrétiens l'objet d'un serment, prêté lors de la célébration de leurs mystères *(sacramenta) ?* Elle constitue par conséquent, une obligation, un *obligamentum,* et partant le sens de discipline se rattache à la valeur étymologique de *sacramentum* (moyen d'obligation).

1. D'Alès, l. c. = règle de vie religieuse. Turmel = discipline.

2. Cf. *Monogamia* 2 : *adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia eius gradus prior est, eius corruptela antecedit, id est fidei, quae prior est disciplina.*

3. *Apol.* 2 : *adlegans... nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo, et ad confoederandam disciplinam.*

CHAPITRE III.

L'origine de la terminologie nouvelle du mot sacramentum.

I.

Koffmane ([1]) reconnaissait déjà qu'il n'est pas facile de déterminer le sens fondamental de ce mot, dont les nuances particulières sont si variées. D'après lui, le sens de serment que *sacramentum* a dans la langue classique est insuffisant pour expliquer cette élasticité ; car si parfois *sacramentum* a cette signification chez les Pères ([2]), il faut l'attribuer plutôt à une influence de la rhétorique ; du reste ajoute-t-il, comment une idée aussi étroite aurait-elle pu présenter tant de nuances différentes ? Le sens fondamental de *sacramentum* serait donc, d'après lui, *res sacra*. La traduction latine de la Bible aurait rendu μυστήριον par *sacramentum*, et Tertullien aurait suivi cet exemple ([3]).

Toutefois, cette identification de μυστήριον *sacramentum* dans les traductions latines de la Bible n'est qu'une hypothèse et elle ne résout pas entièrement le problème. Ce n'est

1. Gesch. des Kirchenlat. I, 82.

2. Arnobe, 2,5 Cyprien, Ep. 10, 2.

3. Cf. Monceau, L'Afrique chrétienne ; Tertullien, p. 118 : On est fondé à croire, que dès le commencement du IIIe siècle, il existait en Afrique des traductions latines de plusieurs livres bibliques : la Genèse, le Deutéronome, les quatre grands prophètes, les Proverbes et les Psaumes, pour l'ancien Testament ; les évangiles de Luc et de Jean, les principales épîtres de St Paul, les Actes, pour le nouveau Testament. D'après Monceau, la traduction dont Tertullien s'est servi, avait *sacramentum* aux passages suivants : *Cor.* 1, 13, 12 (Comp., *Carn. resurr.*, 23) ; *Cor.* 1, 14, 2 ; (Comp. *Adv. Marc.*, 5, 18). D'après Koffmane, op. cit. I p. 20 sq. les Codd. de la Bible (*Clarom.*, *Boerner*, *Am.*, *Fuld.*) traduisent ordinairement μυστήριον par *sacramentum*, p. e. *Eph.* 1,9 ; 3, 3, 9 ; *Col.* 1, 27 ; *Rom.* 16, 25. La Vulgate révisée donne encore *sacramentum* : *Dan.* 2 ; 18, 30, 47 ; — 4 ; 6 ; — *Sap.*, 2 ; 22 ; — 6 ; 24 — 12 ; 5. *Tob.*, 12, 7. — *Eph.*, 1, 9 ; 3, 3, 9 ; 5, 32 ; — *Col.* 1, 27 ; *Tim.* 1, 3, 16 ; *Apoc.*, 1, 20 ; 17, 7.

d'abord qu'une hypothèse : l'ancienne version africaine dont Tertullien s'est servi, est perdue ; sans doute, on peut en avoir une idée en comparant les auteurs qui l'ont citée [1], mais ces comparaisons ne nous disent rien du mot *sacramentum.*

On retrouve ce mot employé dans d'autres Codd. de la Bible et dans la Vulgate révisée [2], mais le mot grec latinisé *mysterium* est plus fréquent, plus facile à expliquer ; une évolution, une cause quelconque a dû survenir, qui a permis de traduire parfois μυστήριον par *sacramentum,* dont l'emploi doit être postérieur à celui de *mysterium* : car le sens obvie de *sacramentum* n'est pas précisément celui de *mysterium.*

D'autre part, les sens de *sacramentum* chez Tertullien sont plus variés que ceux du μυστήριον des Écritures, ou de *sacramentum,* qui, dans les versions latines de la Bible, traduit le μυστήριον du texte grec [3]. Or, cette multiplication de sens demande un certain temps pour s'accomplir. Si nous remarquons d'ailleurs que les significations données à *sacramentum* dans la Vulgate sont celles qui s'éloignent le plus du sens obvie de ce mot, et s'il faut reconnaître qu'avant Tertullien, on ne trouve aucune trace dans la littérature d'une évolution de μυστήριον en *sacramentum* et d'une substitution de *sacramentum* à *mysterium,* nous serons tentés de croire que *sacramentum* n'était pas encore introduit dans la Vulgate avant Tertullien.

En admettant même que l'identification de μυστήριον-

1. Rönsch ; Ital. u. Vulg. p. 1 sq.

2. Koffmane, op. cit. I p. 20 sq.

3. *Sacramentum* se rencontre dans la Vulgate révisée avec les sens suivants : *Tob.*, 12, 7 *sacramentum regis abscondere* (plan secret) ; *Sap.*, 2, 22 : *nescierunt sacramenta dei* (desseins mystérieux) ; *Ibid,* 6, 24 (id) *Ibid.*, 12, 5 : *a medio sacramento tuo* (?) ; *Dan.*, 2, 18 : *super sacramento isto* (songe) ; même sens *Ibid.*, 2, 30 ; 2, 47 ; 4, 6. — *Eph.* 1, 9 ; 3, 3, 9 (plan mystérieux de salut) 5, 32 ; (symbole) ; *Col.*, 1, 27 (mystère de la foi) ; *Tim.*, 1, 3, 16 (mystère) ; *Apoc.*, 1, 20 *sacramentum septem stellarum* (symbole mystérieux) ; 17, 7 (signification symbolique). — Le mot *sacramentum,* dans la Vulgate est synonyme, en définitive, de *mysterium,* ou en tout cas, l'idée de *mysterium* y est prépondérante. Cette synonymie ou cette quasi-synonymie se rencontre chez Tertullien, mais seulement à la seconde partie de sa carrière littéraire.

sacramentum ait existé dans la traduction latine dont Tertullien s'est servi, il faudrait admettre que cette identification a été accomplie dans la langue vivante et usuelle avant de pouvoir passer dans ces traductions livresques. Sinon, elle n'aurait pas été comprise de ceux des fidèles qui n'étaient pas lettrés, et que Tertullien avoue être des *simplices, imprudentes et idiotae* (1).

Cette terminologie aurait-elle été comprise des païens? Les premiers ouvrages de Tertullien sont des ouvrages polémiques et l'auteur a dû parler un langage que ses adversaires pussent comprendre. Or, si la phraséologie de *sacramentum* a son origine dans les Vulgates africaines, elle risquait fort de ne pas être comprise : la littérature des Évangiles et celle du nouveau Testament étaient peu connues des païens, à cause de leur manque de l'imperfection de la forme (2). C'est pourquoi, à partir du milieu du deuxième siècle, les Apologistes ne citent pas les Évangiles (3), ou en citent des extraits très longs qui prouvent que les sources de la littérature chrétienne n'étaient ni lues, ni connues du public (4). Recourir à une terminologie chrétienne entièrement nouvelle, dans une discussion avec des païens, c'eût été s'exposer à encourir le reproche que l'on adressera plus tard aux chrétiens, pour les mots nouveaux qu'ils introduisaient dans leur langue, et qui étaient nécessaires pour l'expression de leurs idées nouvelles (5). J'aurai l'occasion d'exposer plus loin, les raisons pour lesquelles la terminologie de Tertullien, bien qu'en partie nouvelle et personnelle, a pu être comprise pourtant du public lettré auquel ses ouvrages sont ordinairement adressés.

1. *Adv. Prax.*, 3.
2. Norden, Die antike Kunstprosa II, 518 sq.
3. Tertullien, *Apol.* 22, 31, fait appel aux Écritures sans les citer.
4. Tertullien, *Testim. animae*, 1 : *tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus. Apol.*, 31 : *qui ergo putaveris nihil nos de salute Caesarum curare, inspice dei voces, litteras nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt.*
5. Cf. les témoignages de St Jérome et de St Augustin, dans Norden, op. cit., II, 517 n° 1.

Il est une autre raison qui recommande la réserve dans la question des prétendus emprunts que Tertullien aurait pu faire aux anciennes traductions latines de la bible : notre auteur s'en est souvent référé au texte grec des Septante [1] ; souvent, ses citations ne se rapprochent d'aucun texte latin connu [2], contrairement à St Cyprien qui s'en est tenu à une version unique, bien qu'elle ne fût pas la seule en usage [3]. Parfois, il est vrai, les citations de Tertullien sont en rapports étroits avec les textes africains du temps de St Cyprien, mais il n'est pas toujours logique de conclure, comme le fait Monceau, qu'on puisse alors y reconnaître des fragments de versions primitives. Ce qu'on pourra conclure uniquement, dans bien des cas, c'est que les citations de St Cyprien sont en relation avec celles de Tertullien, qui lui était antérieur et qui, incontestablement, a exercé une profonde influence sur l'évêque de Carthage. La traduction de Tertullien peut lui être personnelle, car, outre qu'il recourait souvent au texte grec, il savait aussi discuter librement les textes latins ; il les corrigeait et au besoin il traduisait lui-même, si bien que telle expression proposée par lui a pu arriver jusqu'à St Jérôme et s'être conservée dans notre Vulgate. Qu'est-ce qui prouve que tel n'a pas été le sort du mot *sacramentum* ?

Je serais donc très prudent, en l'absence de textes probants, au sujet de l'origine biblique de l'identification de μυστήριον-*sacramentum* ; ce n'est là qu'une hypothèse, qui ne résout pas le problème.

II

Tâchons donc de le résoudre en nous plaçant sur le terrain plus solide des faits ; allons du connu à l'inconnu.

Le mot *sacramentum* existe dans la langue classique avec les sens que nous savons ; d'autre part, l'étude chronologique que nous avons faite de tous les emplois de *sacramentum* chez Tertullien, nous a montré que c'est précisément dans

1. Monceau, op. cit., I, pp. 103.
2. *Ibid.* I, p. 118.
3. *Ibid.*, I, p. 119-120, 138.

son acception classique, que Tertullien a tout d'abord employé ce terme, c'est-à-dire, dans le sens de serment. Nous allons donc étudier d'abord la valeur du mot *sacramentum*, puis la nature de la chose qu'il représente, c.-à-d. l'essence du serment.

Considéré dans sa structure étymologique, le mot *sacramentum* est un substantif, composé du verbe *sacrare* et du suffixe *mentum*. Or, les substantifs en *men* ou *mentum* désignent originairement le moyen de faire l'action marquée par le verbe. Donc *sacramentum* signifie moyen de *sacrare*, moyen de consécration [1].

Le serment semble bien, lui aussi, constituer un moyen de consécration. On connait la valeur religieuse du serment; sa conception officielle est celle d'un appel à la divinité [2]. La conception de la divinité qui préside au serment a varié, et cette variation n'est que la conséquence de la variation dans la manière de concevoir le serment lui-même. La divinité qui présidait au serment était d'abord Ὅρκος, divinité chtonienne, néfaste à l'homme, chargée de punir le parjure [3]. Il y a une deuxième personnification de l'ὅρκος, postérieure à la première : Ὅρκος devient un compagnon, un serviteur de Zeus : c'est un dieu du monde supérieur, chargé de faire connaître le mal à Zeus, à qui il en laisse la punition.

A ces deux divinités, correspondent deux phases successives de la conception du serment. D'après la première, le serment consiste en une malédiction personnelle que celui qui jure prononce contre lui-même, en cas de parjure. Celui qui jurait se consacrait, dans ce cas, aux dieux chthoniens et tombait entre les mains d'Horcos.

Si l'on n'admettait pas cette interprétation, il serait difficile d'expliquer comment ἐπίορκος signifie le parjure. Si en effet, on voit dans ὅρκος le serment, et non le nom d'une divinité,

1. Schmidt : De latinitate Tertull., 1870, 1, p. 25, 6; cf. Paucker, De latinitate Scriptorum Historiae Augustae, Dorpati, 1870, pp. 12 et 13.

2. Hirzel, Der Eid, p. 11-13. Les renseignements relatifs au serment, qui sont ici donnés, sont empruntés pour la plupart à cet cet auteur. Cf. Girard, Hist. de l'organ. judic. des Rom. p. 997 n° 5. Bouché-Leclercq, Manuel des instit. rom., p. 272.

3. Hirzel, op. cit. 139-141.

comment expliquer étymologiquement ἐπίορκος, surtout si on le compare avec des mots de même formation, p. e. ἐπίνομος conforme à la loi, car ἐπίορκος a justement le sens contraire : celui qui viole son serment. Le moyen de résoudre cette difficulté, c'est de voir dans ὅρκος la divinité ou le δαιμών qui veille sur le serment. Ἐπίορκος désigne alors celui qui est attaché à une divinité, celui dont une divinité s'est emparée, c'est-à-dire le parjure au-dessus duquel plane l'esprit de la vengeance. Sa condition est celle qui est désignée par *sacer*, celui qui est dévoué aux dieux ([1]). Ἐπὶ dans ce cas, semble donc avoir le sens qu'on lui trouve dans ἐπιχειμέριος, exposé aux tempêtes, ἐπαφρόδιτος consacré à Aphrodite, mis sous sa protection ([2]).

Dans la formule primitive du serment, devait donc se trouver le nom ancien du dieu de la mort. Avec cette conception primitive du serment, il n'y avait pas de pardon possible en cas de parjure. Le dieu se précipitait sur sa victime à la manière des dieux chthoniens. D'après cette conception ancienne, le serment était donc une malédiction personnelle, une *devotio*, une *consecratio capitis* aux dieux chthoniens.

Plus tard, sous l'influence de la philosophie, le serment acquiert une valeur morale, qui bientôt se concrétise dans la législation. Désormais, le parjure comporte comme auparavant, non seulement un châtiment, mais de plus, la fidélité au serment donne droit à une récompense. Dans les formules solennelles de serment, on retrouve la malédiction et la bénédiction régulièrement unies. Les dieux sont considérés comme les auteurs de la sanction. A ce moment, le serment devient une obligation juridique et morale. Ce passage de la phrase juridique à celle de la moralité se constate dès le début des temps historiques ([3]). Désormais, comme le serment est considéré comme un acte moral, εὔορκος est mis sur la même ligne que δίκαιος et ὅσιος. Les orphiques promettent à l'εὐορκία le bonheur après la mort ([4]). D'après

1. Hirzel, op. cit. p. 149, sqq.
2. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen. p. 106-107.
3. Hirzel, op. cit. 139, sqq.
4. Hirzel, p. 140, n° 3.

cette seconde conception, le serment constitue encore une consécration aux dieux ; il puise sa force toutefois non plus seulement dans la punition infligée au parjure mais aussi dans la récompense promise à l'εὐορκία.

Que le serment constitue une *consecratio*, une *devotio*, même à l'époque historique assez avancée, voici quelques textes qui le prouvent : Pline [1] raconte que Trajan, dejà empereur, prêta devant le consul le serment traditionnel, en vertu duquel il consacrait en cas de parjure, sa personne et sa maison, à la colère des dieux. D'après Quintilien, le *iusiurandum* est en réalité une *devotio* [2]. La même idée était parfois exprimée d'une manière symbolique : celui qui jure dépose, comme gage de la vérité qu'il affirme, un objet quelconque qui lui est cher, et il demande au dieu de le lui enlever en cas de mensonge. Un sacrifice accompagne parfois les formes solennelles du serment et sa valeur est symbolique : on s'engage implicitement devant la divinité, à subir, en cas de parjure, le même sort que la victime [3].

En résumé, on peut donc dire que le serment consiste essentiellement en une consécration ou une dévotion qui lie à la divinité. Peu à peu, cette consécration acquit une valeur morale, puis une valeur eschatologique (chez les orphiques) [4].

Comme nous l'avons fait pour le serment, étudions la terminologie et la nature de l'initiation. L'initié aux mystères s'appelle *sacratus*. *Sacer* et *sacratus* sont au fond identiques. *Sacratus* a parfois été mis en relation avec la *consecratio capitis* ou la *devotio* [5], tandisque *sacer* semble n'avoir été employé que pour désigner celui qui, consacré et dévoué aux

1. Pline le Jeune Panégyriq. 64 : *et ille iuravit, expressit explanavitque verba quibus caput suum, domum suam, si sciens fefellisset, deorum irae consecraret.*

2. I. O. 5, 6. *qui tamen id (iusiurandum) faciet, aut vita se tuebitur, ut eum non sit credibile peiuratum ;...... aut, si causa patietur, modo litis, propter quam devoturus se ipse non fuerit.*

3. Stengel, Die griechische Kultusaltertümer p. 79.

4. Cfr. *supra*, p. 101.

5. Tite-Live, 10, 38.

dieux infernaux, est par là même retranché du monde profane et devenu la propriété du dieu [1].

Quant à l'initiation elle-même, nous croyons, en nous basant sur les données d'Apulée, qu'elle consistait essentiellement, au moins dans les mystères d'Isis, en une sorte de consécration, semblable à celle du serment [2]. Cette conclusion pourra s'étendre logiquement à d'autres mystères, puisque beaucoup d'initiations comportaient un serment [3]. Mais revenons-en à Apulée.

Au livre 11, 6 des Métamorphoses, Isis indique à Apulée le moyen qui lui rendra la forme humaine ; mais en retour de cette faveur, il devra se faire initier : *plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata* (consacrés) *nec iniurium, cuius beneficio redieris ad homines, ei totum deberi quod vives.* L'initiation consacrera donc Apulée à Isis ; celle-ci lui promet en retour le salut c.-à-d. sa protection en ce monde, et le bonheur dans l'autre [4].

Si l'initiation constitue une consécration, on comprendra facilement ce que signifie le fameux texte d'Apulée [5] : *ipsamque traditionem* (l'initiation) *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari :* la *voluntaria mors*, c'est l'abandon volontaire de la vie que l'on consacre à la déesse. Cette conception de l'initiation (consécration avec effets eschatologiques) correspond donc à la seconde conception du serment (phase morale et eschatologique).

Voici encore un texte de Tite-Live, qui nous fera pressen-

1. Cf. Daremberg et Saglio, au mot *devotio* p. 115.

2. Cette question sera étudiée plus longuement dans notre troisième partie.

3. Cf. l'inscription d'Andanie relative aux mystères (Michel, n° 694, l, 1-10). On y rapporte le serment imposé aux ἱεροί et ἱεραί (cf. Daremberg et Saglio au mot *iusiurandum* p. 758). L'entrée dans la société orphique était liée à un serment : Firm. Matern., *Math.* 7 ; Cf. Lobeck Aglasphamus p. 187 ; Hirzel, der Eid p. 160 n° 4. cf. Apulée *Met.*, 11, 15 ; Cumont, Religions Orientales dans l'emp. romain, p. XIII ; Textes et Monuments I, p. 338, n° 11. Il parait certain que le serment n'était pas requis dans les initiations d'Eleusis. Cf. Lobeck, Agl., p. 187.

4. Apulée, *Met.*, 11, 6.

5. *Ibid.*, 11, 21.

tir les relations étroites existant entre le serment et l'initiation aux mystères. Tite-Live nous y décrit une forme ancienne du *sacramentum militiae*, consistant dans la *capitis consecratio*. Ceux qui le prêtent s'appellent *sacrati*, et l'historien compare cet ancien mode de prestation du serment à une initiation, *ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus* [1]. On fit donc, dit Tite-Live, des levées dans tout le Samnium d'après une loi nouvelle qui disait que, si quelqu'un parmi les jeunes gens ne se rendait pas à l'appel du général ou quittait ses drapeaux sans permission, *caput Iovi sacraretur*. Quarante mille hommes se réunirent à Aquilonia. Au milieu du camp, on forma une enceinte fermée de grilles et de cloisons que l'on couvrit de toile de lin. Un sacrifice y fut célébré dans les formes prescrites par un vieux rituel écrit sur toile. L'usage de ce sacrifice remontait également à la plus haute antiquité. Le sacrifice terminé, le général envoya chercher les Samnites les plus dinstingués par leur naissance ou leurs belles actions : *singuli introducebantur. Erat cum alius apparatus sacri, qui perfundere religione animum posset* (pénétrer l'âme d'une religieuse terreur), *tum in loco circa omni contecto arae in medio victimaeque circa caesae et circumstantes centuriones strictis gladiis. Admovebatur altaribus magis ut victima quam ut sacri particeps, adigebaturque iureiurando, quae visa auditaque in eo loco essent, non enuntiaturum. Dein iurare cogebant diro quodam carmine* (prononcer des formules horribles), *in execrationem capitis familiaeque et stirpis composito, nisi isset in proelium, quo imperatores duxissent, et si aut ipse ex acie fugisset, aut, si quem fugientem vidisset, non extemplo occidisset.... Ea legio linteata ab integumento consaepti, quo sacrata nobilitas erat, appellata est.*

Je sais bien que cette prestation solennelle du serment militaire est particulière aux circonstances relatées par Tite-Live, mais elle prouve au moins qu'il peut y avoir une relation entre le rituel du serment et celui d'une initiation, vu que

1. Tite-Live, 10, 38.

Tite-Live a pu les comparer *(velut initiatis ; ea legio linteata ab integumento consaepti, quo sacrata nobilitas erat, appellata est)*. Si cette comparaison est possible, n'est-ce pas parce que le serment fait partie du rituel de certaines initiations ? Et cette comparaison ne se justifie-t-elle pas, si l'on admet que le serment, comme nous l'avons dit tantôt, constitue, dans sa teneur essentielle, une consécration à la divinité, et que la consécration est l'essence même de certaines initiations ? A cela ajoutez la parenté qui existe entre les termes servant à désigner et l'initié aux mystères *(sacratus)* [1] et celui qui est lié par la consécration du serment *(sacer)* [2], et la valeur étymologique du mot *sacramentum* (moyen de consécration). Or c'est précisément le sens de rite d'initiation que nous recontrons au premier lieu, chez Tertullien après le sens classique de serment. Pourquoi Tertullien n'aurait-il pas pu percevoir la relation que Tite-Live avait perçue avant lui, et pourquoi n'aurait-il pu employer le même mot pour en traduire les deux concepts ?

On peut donc, pour le moment, conclure avec grande probabilité, que le sens de rite d'initiation donné à *sacramentum* se rattache à son ancienne signification classique [3] et cela, parce que l'initiation comportait un serment [4], ou du moins constituait comme le serment, un moyen de consécration. Le mot *sacramentum* aura donc été choisi par les Occidentaux dans son sens étymologique *(quod sacratum facit)* pour désigner les rites des mystères grecs, à cause de la puissance d'initiation et la vertu sacrée qu'on leur attribuait [5].

Différentes causes générales ont contribué à ajouter à cette conception de *sacramentum* l'idée de μυστήριον: ce sont l'usage du serment dans les mystères ; la comparaison de l'initiation à un serment [6]; la tradition des rites aux initiés sous la discipline du secret ; l'influence de la philosophie néoplatoni-

1. Tite-Live 10, 38 *sacrata nobilitas*.
2. Cf. Daremberg et Saglio, Dictionn. des antiquités, au mot *devotio*.
3. Apulée, *Met.* 11, 15, dit à propos des fidèles d'Isis : *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramenta rogabaris*.
4. cf. supra p. 19.
5. Cf. Hauck, art. cité.
6. Apulée, *Met.*, 11, 15.

cienne ; les tendances propres à l'Hellénisme, qui considère comme mystérieux et accessible aux " gnostiques „ seulement, tout ce qui touche au domaine religieux ; l'influence du texte grec des Livres Saints, dont le mot μυστήριον a été souvent rendu par *sacramentum*. *Sacramentum* devient alors l'équivalent de : *aliquid mysteriosum, quod sacratum facit.*

CHAPITRE IV.

Synthèse logique des différentes significations de sacramentum.

Nous allons essayer de coordonner dans un schêma logique et complet, l'évolution que l'on pourrait établir pour les différentes significations de *sacramentum*. Les voici, d'après leur ordre d'apparition chronologique : serment ; rite d'initiation, initiation, mystères ; religion ; doctrine ; vérité, règle de foi objective ; sens étymologique : moyen de sanctification, consécration, bénédiction ; rite ou sacrement chrétien ; *signaculum ;* symbole, allégorie ; *mysterium sacrum ;* prophétie ; dessein mystérieux de la Providence ; discipline.

Nous partons du sens fondamental de *sacramentum*, moyen de consécration, dont Tertullien doit avoir eu le sentiment [1], car il serait difficile d'expliquer autrement l'emploi

1. J'ai relevé dans les œuvres de Tertullien, tous les mots formés du suffixe *mentum*. Cette étude n'a fait que nous confirmer dans notre opinion sur la valeur de ce suffixe chez notre auteur. Il est certain que les mots qui en sont formés ont ordinairement une signification passive, mais il n'est pas moins vrai que dans bien des cas, la valeur active de ce suffixe est parfaitement visible. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que Tertullien, dont le vocabulaire est archaïsant, et chez qui, avec d'autres lettrés, la valeur primitive des mots était restée vivante, ait mis largement à profit la valeur active du suffixe *mentum* Voici donc quelques exemples ou *mentum*, uni à un radical verbal pour former un substantif, donne au composé une signification active (cause ou moyen produisant l'action marquée par le verbe). *Ad Nat.* 2, 5 : *elementorum temperamentum ; Apol.*, 17 : *ornamentum* ; 18 : *instrumentum litteraturae,* 20 : *instrumenta*, les saintes Écritures (Cf. Koffmane, *op.cit.* p 77) ; 22 : *execramentum ;* 32 : *iuramentum* ,36 : *ad velamentum sui. Spect.*, 15, *inquinamentum, incitamentum ; Orat.*, 22 *quae capillum pro tegumento et ornamento assignant ; Pat.*, 11 : *spiritus incitamenta ;* 13 *ad experimentum felicitatis. Cult. fem.* 1, 1 *medicamenta* : 5, *de tormentis in ornamenta. Ibid.* 2, 2: *timor fundamentum salutis est, praesumptio impedimentum timoris* ; 10 : *continentiae experimenta. Adv. Herm.*, 2, 29 : *munimentum ; Ieiun.* 5 : *vanum supplicamentum ; Virg. vel.*, 7 : *coma pro operimenta est ; Adv. Marc.* 3, 22 : *legis obligamenta ; Adv. Marc.* 4, 25 : *instrumentum : Adv. Val. :* 16 : *velamen-*

de ce terme pourtant si élastique. Comme le serment consiste essentiellement en une consécration religieuse, *sacramentum* acquiert le sens classique de serment ; remarquons en passant que la prestation du *sacramentum militiae* était parfois accompagnée de l'impression d'un *signaculum* symbolique ; dès les premières œuvres de Tertullien, on rencontre fréquemment unis *sacramentum* et *signum ; signaculum fidei* est l'expression métaphorique du serment du baptême, tandisque *sacramentum*-serment désigne par métonymie le *signaculum.*

L'origine du sens de rite d'initiation est facile à comprendre : le serment était inscrit au rituel de certaines initiations [1] ; l'initiation est, d'après nous, un rite de consécration, a peu près comme le serment constitue une obligation, une consécration religieuse. Les initiés recevaient parfois des souvenirs de consécration appelés *signa ;* de là, dans la langue liturgique des mystères, *initiatus, sacratus, consignatus*

tum ; An. 25 : *temperamentum. De carn. Chr.* 11 : *impedimentum ;* 27 : *indumentum, condimentum, monumentum. Adv. Marc.* 5, 12 : *inquinamentum ; Cor.* 1, 7 : *coronamentum ; Idol.,* 15 : *obligamentum ; Fug.,* 10 : *temperamentum, suppliciamentum ; Carn. resurr.,* 27 : *fulcimentum* ; 30 : *figmentum veritatis.*

Voici d'autres cas, où les mots en *mentum* ont une signification passive.

Apol. 30 : *inquinamenta* (choses souillées) ; 44 : *detrimentum* (perte) ; *Orat.,* 22 : *per osculi experimentum* (valeur d'un participe passé) *; Ad nat.* 1, 11 : *lineamenta* (filaments de bois allignés) ; 14 : *detrimenta. Ad Nat.* 2, 6 : *detrimenta lunae* (pertes) *Ad nat.,* 2, 8 : *experimenta (= experta) edocuit. Apol.* 15 : *imquinamenta poenarum* (criminels souillés) *Spect.,* 30 : *sputamentum* (crachat) ; *Pat.* 5 : *de suo experimento* (par ce qu'il a senti) ; 7 : *detrimentum. Paen.,* 10. *detrimentum. Cult. fem.,* 2, 5 : *additamentum* (ce qui est ajouté ; 7 : *inquinamentum* ce qui est souillé). *Adv. Herm.,* 40 : *ornamentum* (κόσμος) ce qui est orné, le monde ; *Adv.Marc.* 2, 11 : *incrementum. Adv. Marc.,* 4, 11 : *additamentum ;* 14 : *aspernamentum* (ce qui est méprisé) ; 37 : *laxamentum :* (ce qui est relaché ; *Pal.* 5 : *pulpamentum. Adv. Val.* 24 : *figmentum ; An.* 18 : *factitamentum ;* 37 : *figmentum ; Scorp.* 2 : *devotamenta, aspernamenta ; Ieiun,* 6 : *experimentum ; Pud.* 14 : *purgamentum ; Iud. :* 13 : *abominamentum* ; *Scorp.* 2, *Pud.* 8, *Adv. Marc.* 4, 14 : *aspernamentum* (Cf. Rönsch, Italia u Vulg. p. 22 ss.)

Parfois les mots en *mentum* ont le sens du substantif simple : *An.* 5 : *lineamentum (=linea) Spect.* 27 : *pulmentum, pulpamentum (=pulpa).*

1. *Cor. mil.,* 15.

sont ordinairement synonymes. Il est donc très probable qu'on a conçu l'initiation, comme un serment religieux d'un genre particulier, parce que tous deux constituent une consécration à la divinité. Le sens de *sacramentum*-rite d'initiation s'est alors généralisé et au pluriel *sacramenta* est devenu synonyme de *initiationes, mysteria.*

Toutefois *sacramentum* n'a pas servi qu'à désigner le culte, mais il en est arrivé à traduire le concept de religion, comprenant le culte et la doctrine enseignée. Du sens général de religion à celui de doctrine, vérité enseignée, règle de foi objective, il n'y a qu'un pas. Le mot servant à désigner le tout a été appliqué à l'une des parties ; de plus, on peut expliquer autrement encore, la manière dont le sens de doctrine se rattache aux sens primitifs de *sacramentum :* nous avons vu que Tertullien conçoit l'enseignement des Écritures comme un moyen d'initiation ; ainsi, dans les mystères païens, les λεγόμενα constituaient un élément de l'initiation. De plus les initiés s'engageaient sous la foi du serment à garder secret l'enseignement des mystères. S'il est prématuré de parler, à l'époque où nous sommes de la discipline de l'arcane, tout au moins peut-on affirmer que la fidélité à la doctrine de l'Église constituait, implicitement au moins, l'objet du serment du baptême. *Sacramentum* qui désignait l'obligation contractée par le baptême, à donc pu facilement s'appliquer à l'objet de cette obligation.

Le sens de bénédiction que nous avons ensuite donné à *sacramentum* n'est en définitive que l'élargissement du sens étymologique: le verbe fondamental *sacrare* est alors le synonyme de *benedicere.*

Après avoir servi à désigner les rites de l'initiation païenne, *sacramentum* a été appliqué aux rites sacramentels chrétiens et à quelques sacramentaires : nous avons vu que *sacramentum* désigne parfois le serment par excellence, le baptême ; Tertullien le considère d'ailleurs comme un pacte, un engagement ; il l'appelle métaphoriquement un *signaculum* par analogie avec le signe accompagnateur du *sacramentum militiae.* Nous avons aussi remarqué les païens considérant le Christianisme comme une religion mystérieuse et voyaient dans les rites chrétiens des véritables rites d'ini-

tiation. Or, les besoins de la polémique ont amené Tertullien à reprendre à son compte la conception païenne. Le sens de rite sacramentel ou sacrement donné à *sacramentum* se rattache donc au sens d'initiation païenne ; tous deux se rattachent au sens classique de serment, et parlant au sens primitif ; l'initiation chrétienne et l'initiation païenne sont donc des obligations sacrées, des consécrations religieuses.

Nous arrivons au sens de *signaculum*. Nous savons comment *sacramentum*, qui désigne proprement le *sacramentum militiae*, a été appliqué aux rites d'initiation des mystères païens et chrétiens. Or, le serment, l'initiation étaient parfois symbolisé par des signes extérieurs, garants de leur authenticité, et le baptême est souvent comparé par Tertullien à un serment. De là, l'expression *sacramento consignare*, *signaculum fidei* pour désigner le baptême, dont l'existence témoigne de l'authenticité de la foi. De là aussi, la synonymie des termes *initiatus*, *sacratus*, *consignatus* usités dans la langue des mystères. De même que le signe a servi à désigner la chose qu'il symbolisait, à savoir, le serment, l'initiation, ou le serment par excellence, le sacrement de baptême ; ainsi, par un phénomène contraire, le mot *sacramentum* a servi à désigner le signe symbolique qui l'accompagne. C'est une métonymie. Par métaphore, *sacramentum* sera employé dans le sens de *signaculum*, pour désigner, d'une façon générale, toute chose qui donne à une autre une garantie d'authenticité ; c'est ainsi qu'il est appliqué à la vertu de charité, sans laquelle, la valeur des autres vertus est nulle.

Le sens de symbole, allégorie, se rattache d'abord à celui de *signaculum*, en tant qu'un symbole est le signe d'une vérité ou d'une réalité quelconque. Toutefois, le sens de symbole peut aussi se rattacher à la valeur étymologique de *sacramentum*, par exemple, quand il est appliqué au signe Tau qui préservait de la mort, en même temps qu'il symbolisait l'arbre de la Croix, sur lequel le Christ devait sauver le monde de la mort du péché. Ce signe était donc un moyen de salut.

Nous avons aussi rencontré *sacramentum* avec le sens de *mysterium sacrum* ; l'idée de mystère, qui jusqu'ici s'est attachée secondairement à chacune des significations antérieures devient l'idée principale et l'idée principale devient secon-

daire. La valeur fondamentale primitive de *sacramentum (quod sacratum facit)* est devenue passive *(res sacra)* et *sacramentum* ne joue plus ordinairement que le rôle d'un adjectif. *Sacramentum* signifie donc dans ce cas : *mysterium sacrum.*

Quand *sacramentum* a le sens de prophétie, il se rattache au sens de doctrine et à celui de symbole, car ces prophéties sont souvent l'expression symbolique ou allégorique d'un enseignement religieux.

Le sens de plan salutaire de la Providence, n'est en définitive que la signification fondamentale (moyen de salut) un peu élargie *(dispositio salutaris).*

Enfin, comme nous l'avons dit antérieurement, le sens de discipline se rattache aux sens de serment, religion, foi et doctrine : elle fait l'objet du premier, elle est la conséquence et le complément de deux autres.

La valeur fondamentale de *sacramentum* est donc le plus souvent active : *quod sacratum facit*, et quelquefois passive: *res sacra.*

A cette valeur est venue s'ajouter l'idée de mystère. Nous avons énuméré précédemment les causes générales qui ont contribué à attacher ce second concept au premier. Nous avons aussi, à la fin de chacun des paragraphes du chapitre deuxième de notre première partie, synthétisé les raisons spéciales qui expliquent, pour chacun des sens de *sacramentum*, la présence du concept de mystère. Nous n'avons pas l'intention de les citer à nouveau.

Deux éléments ont donc contribué à la formation du concept de *sacramentum* chez Tertullien. Dire exactement quel coefficient d'importance relative ces deux facteurs obtiennent dans chacun des sens de *sacramentum*, serait chose difficile. Quoiqu'il en soit, l'étude des textes similaires ou équivalents, celle des réalités exprimées par le mot *sacramentum*, le recours au raisonnement et aux déductions logiques, permettent d'affirmer avec certitude, que *sacramentum* n'est pas chez Tertullien le synonyme pur et simple de μυστήριον ; sa valeur fondamentale est le plus souvent active. On peut poser en principe, que l'idée de mystère, mise en contact avec l'idée fondamentale, a acquis un coefficient d'importance qui

s'est accrû dans la mesure de l'affaiblissement de la valeur étymologique active, et de son évolution dans le sens de *res sacra.* C'est ainsi que, quand *sacramentum* a signifié *mysterium sacrum,* l'idée de *mysterium* est devenue prépondérante, et l'idée de *sacramentum,* accessoire et adjective.

Nous avons jusqu'ici montré que le recours aux traductions latines de la Bible ne suffit pas à expliquer, ni l'origine de l'emploi de *sacramentum,* ni son élasticité de signification. Nous avons cherché à les expliquer en nous basant sur des faits : l'étude chronologique des œuvres de Tertullien, l'étude verbale et réelle du mot *sacramentum* dans son acception classique. Nous allons essayer d'établir quel est l'auteur de la terminologie de *sacramentum.*

CHAPITRE V.

L'auteur de la terminologie nouvelle de sacramentum.

Remarquons d'abord que Tertullien est le premier chez qui l'on constate un emploi si varié et si multiple du mot *sacramentum.* On ne voit aucune trace, les sens classiques mis à part, de cette nouvelle terminologie, chez les écrivains païens, pas même chez ceux qui ont parlé ex-professo des mystères. Les termes qu'ils emploieront sont *initiatio, mysteria,sacra.* Même, s'ils emploient *sacramentum* dans des textes relatifs aux mystères chrétiens (1) ou païens (2), ce mot conserve chez eux le sens classique ordinaire de serment.

Il serait puéril d'objecter que cette absence est dûe au silence et à la discrétion remarquables de tous les auteurs anciens, pour tout ce qui concerne les mystères, discrétion qui leur aurait fait taire le mot *sacramentum*, comme étant de nature à révéler l'essence de l'initiation. *Sacer, sacratus*, tout aussi significatifs que *sacramentum*, étaient du domaine public, et l'on savait parfaitement que le serment était inscrit au rituel de certains mystères.

On dira peut-être que Tertullien, s'adressant à des adversaires païens ou chrétiens, sur le terrain desquels il se place, parle un langage qui doit leur être connu, et qu'il faut admettre d'ailleurs que le mot *sacramentum* a dû exister dans le parler populaire, avant de passer dans des documents livresques. Mais n'oublie-t-on pas, que la langue de Tertullien est raffinée et que ses écrits ne sont faits que pour des lettrés? Néanmoins, malgré son langage savant et ses néologismes, Tertullien a pu être compris par eux : on constate en effet, chez les auteurs latins, surtout à l'époque des Antonins (3), un

1. Pline le Jeune, *Epist. ad Traianum*, XCVI (XCVII) cf. supra p. 17 n° 1.

2. Apulée. *Met.* 11, 15.

3. Norden, op. cit. 2, p. 581.

retour général à l'archaïsme. Les juristes ([1]), notamment, ont toujours affecté cette tendance, en même temps qu'on les voit constamment préoccupés du souci de conserver aux mots leur signification exacte et ancienne ([2]). Signalons aussi les recherches d'étymologies, inspirées par le même retour à l'archaïsme, chez tous les savants romains de cette époque, ainsi que la tendance à faire appel au grec ([3]). La valeur primitive de beaucoup d'éléments, (p. e. la valeur active du suffixe *mentum*) qui sont entrés dans le latin ecclésiastique, pouvait donc être encore vivante chez des lettrés comme Cyprien, Augustin ([4]), spécialement chez Tertullien, grammairien, juriste érudit ([5]), à qui aucun des domaines de la science antique n'était étranger ([6]). Elle pouvait donc être parfaitement comprise du public lettré auquel Tertullien s'adressait.

D'autres circonstances ont pu faciliter l'intelligence de la

1. Q. Aelius Tubero *Dig.* 1, 2, 2, 46.
2. Quintilien 5, 14, 34.
3. Koffmane op. cit. p. 112 sq.

Tertullien *Ad nat.* 1, 3 : discussion sur l'origine du mot *Christianus.* Cf. *Apol.* 3.

Ad nat., 2, 12. Recherche de l'étymologie du mot *Saturnus* : *aeque Latini vocabuli a sationibus rationem deducunt qui eum procreatorem coniectantur.*

Ad nat., 2, 8 : origine du nom de Sérapis donné à Joseph ; au même chapitre : *et Phariam adiungunt* (la femme de Joseph), *quam filiam regis Pharao derivatio nominis esse demonstrat.*

Ad nat., 2, 4 : Tert. réfute l'opinion de certains, philosophes qui font dériver le mot θεός de θέειν ou de ἵεσθαι *(pro currere ac motari).*

Apol., 17 : *quem colimus, deus unus est, qui totam molem istam.... de nihilo expressit, in ornamentum majestatis suae, unde et Graeci nomen mundo* κόσμον *accommodaverunt.*

Apol. 39 : En parlant de l'agape (ἀγαπάω) : *coena nostra de nomine rationem sui ostendit. Id vocatur quod dilectio penes Graecos.*

Test. anim. 6. Tertullien y affirme la parenté des langues grecque et latine.

4. Koffmane op. cit. p. 150.
5. P. De Labriolle ; Tertullien jurisconsulte, dans la nouv. Rev. hist. du droit franç. et étranger 1906 t. 30, p. 5-27. — L'argument de prescription, dans Rev. hist. et litt. relig., 1906, XI. Schlossmann, Tertullien im Lichte der Jurisprudenz, cf. Zeitschr. für Kirchengesch. t. 27.
6. Monceaux op. cit. I-186 sq.

terminologie de Tertullien : l'emploi du serment comme rite d'initiation dans certains mystères ; l'emploi du mot *sacramentum*-serment par les écrivains païens, dans des textes relatifs aux mystères ; ainsi, dans un passage de l'Apologétique, Tertullien rappelle la lettre de Pline le Jeune à Trajan. *Sacramentum* y est employé à propos des mystères chrétiens, avec le sens de serment. Mais en citant Pline, Tertullien emploie, lui, *sacramentum* dans le sens de rite d'initiation. Or la lettre de Pline devait être connue. Cette transposition de sens a dû certainement frapper les esprits cultivés et provoquer la réflexion de ceux qui connaissaient le texte du gouverneur de Bithynie. On croirait être en présence d'une transposition de sens intentionnelle chez Tertullien. En tout cas, cette substitution d'idées dans un même mot, situé dans un même texte, eut été choquante, si le passage de l'idée ancienne à l'idée nouvelle eût été difficile ; en réalité un lien intime les unit : le terme *sacratus*, qui est à la base du mot *sacramentum,* désigne aussi bien celui qui est initié que celui qui a contracté l'engagement religieux qu'implique le serment ; il y a de part et d'autre un engagement, une obligation, une consécration. Celle de l'initiation est secrète et peut être plus solennelle. Mais ce n'est là qu'une différence accidentelle qui ne pouvait empêcher les gens instruits de saisir l'analogie existant entre ces différents sens de *sacramentum.*

Le silence unanime des écrivains païens semble donc être un indice sérieux permettant de conclure que la terminologie de *sacramentum* est nouvelle ; sinon, qu'on explique pourquoi elle ne se rencontre que chez Tertullien ! Si cette terminologie doit faire partie du parler populaire avant de passer dans la langue écrite, qu'on explique pourquoi on ne la rencontre chez personne avant lui, même chez les écrivains sur qui la langue populaire a largement déteint ! Un autre indice qui fait penser que la personnalité de Tertullien doit être pour une grande part dans la création de cette terminologie, ne se trouve-t-il pas dans le caractère flottant qu'elle a conservé, longtemps encore, après lui ? Si réellement, elle avait été partie intégrante du vocabulaire populaire, n'aurait-elle pas présenté une stabilité et une précision plus grande ?

Nous croyons donc que la terminologie si complexe du mot

sacramentum est l'œuvre du génie de Tertullien, qu'elle est destinée à des lettrés, et que, dans son ensemble, elle n'appartient pas à la langue populaire.

Je ne prétends pourtant pas que cette terminologie ait été entièrement inintelligible pour le peuple : l'influence populaire est incontestable dans la formation du latin ecclésiastique ; elle y a introduit une foule de vulgarismes archaïques ; la langue de l'Église a pris beaucoup de ses termes religieux techniques dans la langue archaïque, dans les racines que le peuple avait conservées, mais en leur faisant subir un plus ou moins grand changement de signification [1]. Sans doute, quelques mots ont été empruntés à la langue des savants, mais le peuple, avec sa langue savoureuse et énergique, a souvent imposé son vocabulaire [2] ; et le clergé, qui était lettré, a cru bon d'adopter la langue populaire pour se faire comprendre.

En général, les mots en *mentum* [2] ont une saveur populaire qui se manifeste dans le mauvais emploi de ce suffixe. Parmi ces mots, on en retrouve dont la signification est passive ; ce sont les plus nombreux ; d'autres ont conservé la signification active [3].

1. Koffmane op. cit. p. 92 sq.

2. Rönsch. Ital. ù. Vulg. p. 1 sq. De même que la langue latine vulgaire fut employée dans la prédication du nouveau Testament, ainsi ce fut en langue grecque vulgaire (les LXX) que l'ancien Testament fut traduit. Comme ce fut en Afrique, plus que partout ailleurs, que la langue vulgaire devint langue écrite, il est évident que ce sera dans la version usitée en Afrique que nous trouverons le plus grand nombre de vulgarismes. Cette version est perdue, mais on peut en avoir une idée en comparant les auteurs qui l'ont citée.

(3) Rönsch. op. cit. p. 22 sq. ***Abominamentum*** (passif) : Tert. ***Adv. Iud.***, 13 (Isaïe 2, 20). ***Aspernamentum*** (p.) : Tert. *Scorp.* 2 (Deut. 27, 15) ; ***Adv. Marc.***, 3, 23 (Isaïe 2, 20) ; ***Pud.*** 8 ; ***Adv. Marc.*** 4, 4. ***Coronamentum*** (actif.) (Math. 27, 29) : Tert. *Cor.* 1, 7. ***Devotamentum*** (p), (Deut. 13, 17.) : Tert. *Scorp.* 2. ***Exsecramentum,*** (a) (*Num.* 5, 21, Deut. 7, 26) : Tert. ***Apol.*** 22 ***in usum maledicti frequentat*** : moyen de malédiction. ***Factitamentum*** (p) (***Rom.*** I. 20), Tert. ***Anima*** 18. ***Figmentum*** (a) (***Rom.***, 9, 20), Tert., ***Carn. resurr.*** 30 : moyen de représenter. ***Inquinamentum*** (p), Tert. ***Apol.***, 15, 30, ***Ad nat.***, 1, 10 ***inquinamenta poenarum:*** criminels souillés ; ***Adv. Marc.***, 4, 9 ; ***Spect.***, 13 ; ***Idol.***, 10 ; ***Orat.***, 13. ***Sputamentum*** (p) Tert., ***Spect.*** 30.

Le peuple a donc pu, quand il rencontrait le mot sacramentum, y voir uniformément l'équivalent de *res sacra et mysteriosa ;* nous venons de voir en effet que le suffixe *mentum* à le plus souvent, dans la langue populaire, une valeur passive. Et s'il était prouvé que le mot *sacramentum*, traduisant μυστήριον du texte grec, existait déjà dans les traductions latines de la Bible antérieures à Tertullien, le sens fondamental de *res sacra* que nous trouvons donné à *sacramentum* dans les citations bibliques faites par Tertullien, ne ferait que confirmer notre opinion sur la manière assez imprécise dont le peuple comprenait ce mot.

L'idée de *mysteriosa* s'expliquerait facilement par cette circonstance, que, dans les usages liturgiques et les homélies, on préféra jusque bien tard l'usage de la langue grecque (1) ; les écrivains ecclésiastiques s'en autorisèrent pour employer couramment les mots grecs ; le peuple y était habitué. C'est là sans doute, la cause pour laquelle, on trouve si souvent *mysterium* employé à côté de *sacramentum.* Selon toutes apparences, le second, dû à une influence populaire, aura été substitué au premier, quand, à cause de l'abaissement de la culture, la langue grecque aura commencé à être moins connue (fin du 2e siècle).

En supposant que *sacramentum* a pu exister dans la langue populaire avec la signification fondamentale de *res sacra et mysteriosa* et que l'influence populaire ait, même avant Tertullien, substitué parfois ce mot au mot grec latinisé *mysterium* dans les Vulgates africaines, il faut admettre que Tertullien a largement transformé ce premier fonds populaire. La présence chez lui, le premier, de cette terminologie élastique, et son absence chez les auteurs latins qui l'ont précédé, s'expliquerait difficilement autrement. Au contraire, toutes les influences nécessaires à la création du nouveau vocabulaire de *sacramentum* se concentrent admirablement chez Tertullien : à côté de la facilité que lui donne son tem-

1. Les lettrés n'étaient pas les seuls à connaître simultanément les deux langues : les *tabulae devotionis et exsecrationum* de Carthage sont rédigées tantôt en grec, tantôt en latin. Cf. C. I. L. VIII supplem. 12507-12511. Cf. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris 1904 p. 287-416.

pérament réaliste à entrer dans le courant populaire, nous trouvons en lui un lettré, archaïsant dans son vocabulaire, un vaste érudit dans tout le domaine des connaissances de son temps, un hellénisant averti, un avocat tout pénétré d'idées juridiques. Esprit méthodique, clair, inventif; créateur de néologismes, il était tout désigné pour ressusciter, ou du moins pour préciser et élargir un vocabulaire apte non seulement à désigner les conceptions anciennes du paganisme, mais aussi à traduire les idées nouvelles apportées au monde par le christianisme.

Si le mot *sacramentum* a pris chez lui une si grande extension, il faut en demander la cause, d'abord à la langue latine elle-même, imprégnée plus que toute autre, de la terminologie militaire et du langage des camps. De plus le thème de *militia Christi* apparaît chez les plus anciens écrivains ecclésiastiques, dans les épîtres de St Paul et de St Clément; le nouveau Testament présente de fréquentes comparaisons entre la milice et la vie chrétienne. Rien d'étonnant si Tertullien, fils de soldat, a largement usé du mot *sacramentum*. Il n'est donc aucunement nécessaire, pour expliquer l'origine de l'emploi de *sacramentum*, de supposer une influence de Mithriacisme [1]. Elle serait d'ailleurs difficile à justifier, les mystères persiques n'ayant pas encore, à la fin du IIe siècle, une importance tellement considérable dans l'empire romain.

1. Cumont, Textes et monuments, I p. 318, n° 4.

Deuxième partie.

L'INITIATION AU CHRISTIANISME.

L'étude du mot *sacramentum* a fait l'objet de notre première partie. Notre opinion est que Tertullien est l'auteur de cette terminologie, même quand elle désigne les rites d'initiation païenne [1].

Quoiqu'il en soit, la question d'origine mise à part, nous constatons que la terminologie est chez lui parfois la même, soit qu'il désigne les mystères païens, soit qu'il parle du culte chrétien. Si une parenté existe dans la terminologie, n'en existe-t-il pas une dans les réalités exprimées par elle ? N'avons-nous pas vu bien des fois, que d'après Tertullien, les mystères païens sont une contrefaçon des *sacramenta* du christianisme? C'est donc qu'il existait entre les deux, certaines ressemblances. Or, nous savons combien d'aucuns sont enclins à conclure d'une ressemblance à un emprunt.

Nous n'avons pourtant pas l'intention de reprendre toutes les réalités chrétiennes exprimées par *sacramentum* pour les comparer aux réalités païennes correspondantes. Nous nous bornerons à celles dont Tertullien lui-même a constaté les ressemblances, c.-à-d. aux rites d'initiation païenne, et aux sacrements chrétiens [2].

Parmi les sacrements chrétiens, nous ne nous arrêterons qu'à ceux qui constituent le rituel de l'initiation solennelle, c.-à-d. le baptême, la confirmation, l'eucharistie et un sacramentaire qui, depuis, a disparu de la liturgie, une collation de lait et de miel. Ce sont d'ailleurs les seuls rites qui soient désignés d'une manière certaine par *sacramentum*. Il n'est, pas évident, en effet, que quand *sacramentum* est employé dans des textes relatifs au sacrement du mariage, on puisse

1. Cumont, Textes et monuments etc., I, p. 318, n° 4 a supposé que *sacramentum*, désignant l'initiation, aurait été en usage dans le culte de Mithra. C'est là que Tertullien aurait emprunté cette terminologie.

2. *Bapt.*, 5 ; *Cor. Mil.*, 15 ; *Ieiun.*, 16 ; *Adv. Marc.*, 1, 14.

le traduire par sacrement [1]. Quant à l'extrême-onction, on n'en trouve aucune allusion chez Tertullien ; il ne nous a pas renseigné davantage sur les rites propres de l'ordre. Le mot *sacramentum* n'est pas non plus appliqué chez lui à la pénitence, bien qu'il la décrive comme une institution parallèle au baptême, produisant dans l'âme régénérée des effets semblables à ceux que le baptême produit dans l'âme du néophyte.

En nous bornant à l'étude des rites de l'initiation chrétienne, nous aurons donc des matériaux suffisants pour élucider le concept sacramentel chez Tertullien.

1. *Sacramentum* est employé *Adv. Marc.*, 5, 18 (cf. Paul, *Eph.* 5, 32) ; *Anima* 11, *Monog.* 5, dans des développements qui certainement désignent le sacrement de mariage ; toutefois, le texte de Tertullien ne semble pas, à lui seul, nous autoriser à traduire ces emplois de *sacramentum* par sacrement. Nous trouvons aussi *sacramentum* en relation avec le mariage, *Adv. Valent.* 30 ; nous l'avons traduit par sacrement ; mais à notre avis, il désigne à cet endroit, moins le sacrement de mariage que le rite eucharistique grossier dont il était l'occasion. J'admets qu'on pourrait l'entendre du mariage lui-même ; mais les données de Tertullien sur ce sacrement, n'ajouteraient pas grand' chose à nos connaissances sur le concept sacramentel de notre auteur.

CHAPITRE I.

L'initiation chrétienne dans le nouveau Testament et dans la première littérature chrétienne.

Le présent chapitre n'a nullement la prétention d'être une étude originale, ni des données du nouveau Testament, ni de ceux de la première littérature chrétienne sur les doctrines sacramentelles. Nous nous bornons à quelques indications qui nous permettront d'établir ce que Tertullien a reçu et ce qui lui est personnel, la question des emprunts faits par lui se posant naturellement à propos des formules et des doctrines qui lui sont propres

Nous n'avons donc pas tenu compte des controverses sur les notions sacramentelles du nouveau Testament, pas plus que de diverses tendances existant à ce sujet dans les livres mêmes du nouveau Testament, lesquelles ont donné occasion à certaines théories de critiques libéraux. Cette étude n'était d'ailleurs pas nécessaire à notre but. Toutefois, il n'est pas inutile de faire remarquer que, de plus en plus, les critiques avancés, surtout ceux de l'école de l'histoire des religions, reconnaissent que l'idée du sacrement, du rite efficace, est bien primitive dans le christianisme [1]. Certains d'entre eux comme Pfleiderer, Holtzmann, A. Dieterich, croient cependant que St Paul l'aurait empruntée au monde païen environnant et transportée ensuite dans l'Évangile de Jésus ; d'autres, comme Gunkel, Bousset, Wernle, qu'il l'aurait apportée du Judaïsme contemporain mais modifié par toutes sortes d'influences syncrétiques, entre autres celle de Babylone [2].

Le nouveau Testament atteste que l'initiation chrétienne comporte, dès le principe, deux actes : le baptême [3] et l'imposition des mains ou la confirmation. La matière du baptême

(1) cf. Heitmüller, Taufe u. Abendmahl bei Paulus, Gottingen 1893, p. 15.

(2) cf. Von Dobschutz, Sakrament u. Symbol in Urchristentum. p. 36. sqq.

3. Le baptême a été institué par Jésus-Christ ; toutefois l'Écriture ne décrit pas l'institution ; cf. Math. 28, 19 ; Jean, 3, 1-8.

est l'eau, appliquée par ablutions ou immersion ([1]). La formule comprend l'invocation expresse des trois personnes de la sainte Trinité ([2]). La nécessité du baptême est attestée clairement par l'Écriture ([3]). Diverses conditions sont requises pour la réception de ce sacrement. Ce sont la foi ([4]) et le repentir des fautes ([5]).Le mode d'action du baptême est indiqué par la formule ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Nous sommes donc en présence de deux facteurs qui agissent d'une manière différente mais avec une activité propre à leur nature. Le facteur principal, l'esprit, élève l'élément matériel à la hauteur d'une cause ; d'autre part, la matière n'a d'efficacité qu'unie à la forme ([6]).

Le sacrement produit différents effets : c'est d'abord et principalement une naissance nouvelle ([7]) ; puis la régénération qui efface les péchés ([8]) et qui procure le salut en renouvelant l'âme ([9]). Cette régénération est une source de vie et de mort ([10]) : nous participons d'abord à la mort du Christ, car le baptême, en effaçant le péché, anéantit en nous le vieil homme ([11]) ; nous participons ensuite à sa résurrection, puisque le baptême produit en nous une vie nouvelle ([12]). Le baptême ne nous rend pas impeccables ([13]) ; néanmoins, celui qui l'a reçu n'a plus rien à expier des peines éternelles et temporelles attachées au péché ([14]), et il a droit à une vie nouvelle dont

1. cf. Bellamy, Dict. de théol. cath. p. 171.

2. Math., 28, 19. L'expression ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Act. Apost.*, 2, 38 ; 8, 12; 10, 48) est, selon toute apparence, une formule antithétique, destinée à caractériser le baptême chrétien par opposition au baptême de Jean. Cf. Bellamy, op. cit., p. 172.

3. Jean, 3, 5 : ἐάν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

4. Marc., 16, 16 ; Act., 8, 12-13 ; 8, 36-39 ; 16, 31 ; 18, 8.

5. Act., 2, 38.

6. *Eph.*, 5, 26 καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

7. Jean, 3, 5.

8. Act., 2, 38 ; 22, 16.

9. *Tit.*, 3, 5 : ἔσωσεν ἡμᾶς διά λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. I, Petri 3, 21. Marc, 16,16.

10. *Rom.*, 6, 2 sg.

11. *Ibid.*, 6, 5.

12. *Ibid.*, 8, 1 sqq.

13. *Cor.*, 1, 10, 12 sq.

14. *Rom.*, 8, 1.

nous sommes les héritiers en espérance [1]. Enfin le baptême établit des relations nouvelles entre Dieu et l'homme : il nous engage vis-à-vis de Dieu et l'effet salutaire du baptême dépendra surtout de l'engagement sincère de notre conscience vis-à-vis de Lui [2] ; le baptême nous revêt du Christ, nous fait enfants de Dieu [3], en établissant entre Lui et nous, une filiation réelle [4] bien qu'adoptive [5] ; le baptême confère le Saint-Esprit [6] ; enfin, il aggrège les croyants à l'Église [7].

Quel est, d'après l'Écriture, le ministre du baptême ? Jésus-Christ l'a parfois fait administrer par ses disciples [8], mais il n'est pas possible de déterminer si c'est le baptême chrétien qu'ils conféraient [9]. Après la Pentecôte, les Apôtres baptisèrent eux-mêmes [10]. Quand la communauté se fut accrue, il est probable qu'ils déléguèrent ce soin à d'autres, pour se consacrer uniquement à la prédication [11].

Tout homme, Juif ou païen, peut être le sujet du sacrement [12].On peut conclure de certains principes énoncés dans l'Écriture, qu'elle autorise le baptême des enfants [13].

En résumé, le concept du baptême qui nous est fourni par les Écritures, est celui d'un rite extérieur et visible, l'eau, dont l'action, unie à celle de l'Esprit, sanctifie l'âme en produisant en elle des effets surnaturels. Cette efficacité, il la tire, en dernière analyse de la passion et des mérites de Jésus-Christ.

Outre le baptême, l'Écriture signale un autre rite qui n'est que le complément du premier : c'est l'imposition des mains

1. *Tit.*, 3, 5-7.
2. I Petr. 3, 21 : ὑμᾶς... σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα (engagement) εἰς θεόν.
3. *Gal.* 3, 26-27.
4. Ia Ioan. 3, 2.
5. *Rom.* 8, 5 ; *Eph.*, 1, 5.
6. *Tit.*, 3, 5, 6.
7. Jean, 3,5 ; *Act.*, 2, 41.
8. Jean, 4, 2.
9. Cf. Bellamy, op. cit. p. 176.
10. *Cor.*, 1, 1, 14-16.
11. *Act.*, 8, 12-13, 38. *Cor.*, 1, 1, 17.
12. Math., 28, 19.

qui confère le St Esprit ([1]). Les pères apostoliques et les Apologistes du second siècle qui parlent de l'initiation, ne citent aucun autre rite ([2]).

1. *Act.*, 6, 6 ; 8, 17 ; 19, 6. *Tim.*, I, 4, 14.

2. Justin, *Apol.*, I, 61-65 cite pourtant l'Eucharistie parmi les rites d'initiation. Cf. *Didaché*, dans Funk, Patres Apost. I ch. 7, p. 16-18.

———

CHAPITRE II.

L'initiation chrétienne au temps de Tertullien. Le catéchuménat.

A l'époque de Tertullien, l'initiation chrétienne proprement dite est précédée d'une période de préparation appelée catéchuménat. Le nouveau Testament nous le montre à l'état rudimentaire[1]. Ses éléments constitutifs apparaissent à la fin du premier siècle dans la Didaché, le pseudo-Barnabé et le Pasteur d'Hermas. Ce sont un enseignement préalable [2], le jeûne [3] et la prière [4]. Après Marc-Aurèle, le catéchuménat commence à s'organiser, et il comporte un enseignement réservé aux catéchumènes, ainsi qu'un ensemble de pratiques liturgiques et ascétiques, auxquelles ils sont soumis.

Tertullien nous a laissé le cadre du catéchuménat à Carthage. Il distingue les *catechumeni* des *perfecti* [5] ; les premiers sont divisés en deux classes [6] : les *audientes* [7] ou *discentes* [8] et les *competentes*. Les premiers reçoivent une instruction à part [9] ; ils doivent renoncer au démon, à sa pompe et à ses anges [10], et se préparer au baptême par la prière, le jeûne, les veilles et la confession de leurs péchés [11]. La durée de cette préparation éloignée est variable : certains, par timidité ou par peur de leurs obligations, la prolongeaient parfois jusqu'à la fin de leur vie [12].

1. Cf. G. Bareille, art. catéchuménat, dans le Dictionn. de théol. cath., col. 1968 sq.
2. Hermas, *Pasteur*, *Vis.*, 3, 7, 3 ; dans Funk, Patres apostolici, 1, 146.
3. *Didaché*, 7, 4.
4. St Justin, *Apol.*, 1, 61.
5. *De praescr. haer.*, 41.
6. *Cf.* Funk, Theol. quartalschr., 1883, p. 41 sq.
7. *De paen.*, 6.
8. *Bapt.*, 17.
9. *Bapt.*, 1.
10. *De cor.*, 3 ; *De paen.*, 3.
11. *Bapt.*, 20 ; *De spect.* 1, 4.
12. *Bapt.*, 18.

En passant de la classe des auditeurs dans celle des compétents, le catéchumène devient candidat effectif au baptême; ce passage se fait ordinairement quelques semaines avant Pâques ; alors commence une espèce de retraite préparatoire au baptême dont elle est la préparation prochaine ; elle comporte d'abord une préparation ascétique : celle du Carthage comprenait [1] : *orationes crebrae, ieiunia* [2], *pervigiliae* [3], *confessio omnium delictorum.* Il y a ensuite une préparation catéchétique qui doit instruire le candidat [4]. Aux 2e et 3e siècles, l'enseignement esotérique n'existe pas encore chez les catholiques, mais il est déjà connu des hérétiques [5].

1. *Ibid.*, 20.
2. Cf. *Didaché*, 7, 4 ; Justin, *Apol.*, 1, 61.
3. Cf. Clement d'Alex., *Paed.*, 1, 6.
4. *Bapt.*, 1, 20 ; *De paen.*, 6. *De praesc. haer.*, 41 ; *Cor.* 2, 3.
5. Tert., *Adv. Valent.*, 1; Irénée, *Contra haer.*, 1, 4, 3; 24, 6. Cf. D'Alès, op. cit. p. 318.

CHAPITRE III.

L'initiation chrétienne proprement dite. Son rituel.

Au dire de Tertullien, l'initiation chrétienne comprend trois actes principaux (1) : le baptême, le rite qu'on appelle aujourd'hui la confirmation et l'eucharistie. Considérée en détail, elle comportait les rites suivants : le renoncement public à Satan, la profession de foi aux trois personnes de la Sainte Trinité, une triple immersion dans le baptistère, l'onction et la consignation, l'imposition des mains, la première communion, enfin, un breuvage de lait et de miel (2).

Faut-il rattacher au baptême ou à la confirmation, le rite de l'onction qui suit le baptême ? La question est controversée (3). En Orient, l'onction était considérée comme un rite spécifique collateur du Saint-Esprit, sans qu'on ait pourtant dénié cette efficacité au rite de l'imposition des mains. Tertullien mentionne une onction post-baptismale (4), dont l'Écri-

1. *Praesc. haer.*, 40.

2. Cf. D. Alès : Théol. de Tert. p. 334 ; Audollent, Carthage Rom., p. 616 sq. ; Duchesne, *Origines du culte chrétien* p. 321 sq. ; Monceaux, *Histoire de l'Afriq. chrét.*, II, p. 15. Tert., *Bapt.*, 2, 4, 7, 8, 17-20 ; *De corona* 3 : *ut a baptismo ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius, in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius.* (Cf. *De spect.*, 4). *Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus exque ea die lavacro cotidiano per hebdomadam abstinemus. Carn. resurr.*, 8 : *caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro unguitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. De praes. haer.*, 40 : chrismation, onction et communion. *Adv. Marc.*, 1, 14 *sed ille quidem* (le Dieu de Marcion) *usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris.*

3. cf. Dict. de théol. cath. au mot Confirmation, col. 1035.

4. *Bapt.*, 7. *Adv. Marc.*, 3. 22.

ture ne parle pas, et qui en oignant le corps, consacre l'âme ([1]), et lui profite spirituellement ([2]). Tantôt, il la sépare de l'imposition des mains, à laquelle il attribue la collation du Saint Esprit ([3]) ; tantôt, réunissant tout ce qui se rapporte à l'initiation, il signale une *unctio*, qui consacre l'âme, une *signatio carnis* qui la fortifie, et une *adumbratio carnis* qui, par l'imposition des mains, l'illumine du Saint Esprit ([4]).

L'impression qu'on éprouve en lisant Tertullien ([5]), est que l'onction ne doit pas être rattachée au baptême. Tertullien compare les deux rites en même temps qu'il les oppose, en expliquant l'efficacité de l'un par l'efficacité de l'autre ([6]) ; il présente surtout le baptême comme un rite de purification, l'onction au contraire, comme un rite de consécration positive. Ensuite, l'efficacité attribuée à l'onction et à la signation est en gradation sur celle qui est attribuée au baptême : ce dernier est un rite d'initiation *(quod sacratum facit)*, l'onction est un rite de consécration *(ut anima consecretur)* : il est comme le second degré de l'initiation. Ce qui confirme notre interprétation, c'est la comparaison établie par Tertullien lui-même, entre l'onction que reçoit le baptisé, et celle que recevaient, dans l'ancien Testament, non les simples croyants, mais les prêtres, Aaron et le Christ lui-même, le prêtre par excellence ([7]). Il n'y a, semble-t-il, aucune raison pour conclure, du texte de Tertullien ([8]), à l'existence de deux rites distincts, une *unctio* et une *signatio*. Il est probable que l'onction était appliquée au moyen d'une signation, c'est-à-dire en forme de croix ; Tertullien a simplement obéi à une

1. *Carn. resurr.*, 8.
2. *Bapt.*, 8.
3. *Bapt.*, 8.
4. *Carn. resurr.*, 8.
5. *Bapt.*, 7.
6. *Bapt.*, 7. *Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione.... Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit ; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.*
7. *Ibid.*, 7.
8. *Carn. resurr.*, *8, caro unguitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut anima muniatur.*

tendance oratoire, qui le poussait à distinguer ce que nous appelons aujourd'hui la matière du sacrement, l'huile de l'onction, et la manière dont elle était appliquée, la signation ; peut-être également, cette distinction entre l'onction et la signation est-elle inspirée par la matière du sacrement, l'huile de l'onction, et par sa forme, qui contenait une formule consécratoire identique à celle du baptême [1]. Il s'en est suivi naturellement une distinction dans les effets attribués à l'onction et à la signation, mais ce n'est là que l'expression distincte des effets d'un même rite.

On peut avoir une idée complète des rites de l'initiation solennelle au christianisme, à Carthage, en rapprochant Tertullien de S[t] Cyprien [2], car leurs témoignages concordent et se complètent. Sans doute, un demi-siècle les sépare, mais les transformations qui ont pu s'introduire dans le rituel sont peu importantes : l'église de Carthage, étant déjà constituée à la fin du second siècle, avait déjà alors ses traditions bien établies et elle ne paraît guère avoir innové dans la première moitié du troisième siècle [3].

Voici donc le cycle complet des cérémonies de l'initiation solennelle : le jour de Pâques ainsi que les cinquante jours qui suivent jusqu'à la Pentecôte [4], le catéchumène est conduit au baptistère, et là,en présence de l'évêque, du prêtre ou du diacre [5], il renonce solennellement au démon, à sa pompe et à ses anges, fait profession de foi aux trois personnes de la Trinité ; le ministre lui pose une triple interrogation, et à chaque réponse affirmative, il l'immerge [6], en prononçant la

1. *Bapt.*, 13. *Lex enim tinguendi imposita et forma praescripta. Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eas in nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

2. S[t] Cyprien, édit. de Vienne ; cf. index de Hartel aux mots *baptisma, manus, eucharistia*. Cf. Audollent, Carth. rom., p. 616 sq. ; Bareille, art. cit., p. 212 sq.

3. Cf. De Puniet, art. Baptême, dans le Dictionn. d'archéol. et de liturgie de dom Cabrol, col. 309 sq.

4. *Bapt.*, 19. S'il s'agit de la collation privée, le choix du jour est indifférent : *ibid.* 19.

5. *Ibid.*, 17.

6. Dans le baptême par immersion, le baptisé a les pieds immergés, mais la *mersio* qui confère le baptême consiste dans l'ablution de la tête par

formule ([1]) au nom des trois personnes divines ([2]), chaque immersion correspondant à l'une des personnes. Au sortir du bain salutaire, le ministre trace une onction sur le front du baptisé avec de l'huile consacrée ([3]). Après cette chrismation, le baptisé revêt des habits blancs, passe dans le *consignatorium* pour y recevoir l'imposition des mains qui lui confère le Saint Esprit ([4]), ainsi que la *consignatio* ([5]). Le baptisé est alors admis à la célébration des mystères ; il y fait sa première communion ([6]), et la cérémonie se termine par une collation de lait et de miel ([7]), qui rompt le jeûne et qui est le symbole de l'enfance renouvelée dans le Christ ([8]).

On peut donc ramener à trois parties principales, l'ensemble des rites qui composent, au temps de Tertullien, l'initiation solennelle d'un adulte : le baptême, le rite qu'on appelle aujourd'hui la confirmation, comprenant l'onction-consignation et l'imposition des mains ; la première communion à laquelle se rattache la collation de lait et de miel.

l'affusion de l'eau ; elle s'appelle alors, *tinctio*. Une autre forme de baptême par infusion ou aspersion se pratique en cas de nécessité. Cf. *Didaché*, 7, 3 (Funk, p. 22) ; Bareille, a. c. p. 185.

1. *Bapt.*, 6 ; *Praesc. haer.*, 20, 40 ; *Carn. resurr.*, 8 ; cf. *Didaché*, 7, 3.

2. *Bapt.*, 13 ; *Adv. Prax.*, 26 ; cf. *Didaché*, 7, 1 (Funk, p. 20) ; Justin, *Apol.* 1, 61 ; Cyprien, *Epist.*, 73, 18 ; 74, 5.

3. *Bapt.*, 8 ; *Carn. resurr.*, 8 ; cf. Cyprien, *Epist.*, 70, 2. Cette onction appartient-elle au baptême ou à la confirmation ? La question est controversée ; cf. Bareille, a. c. p. 212 sq. Cf. supra p. 128 sqq.

4. *Bapt.*, 8 ; *Carn. resurr.*, 8.

5. *Carn. resurr.*, 8.

6. *Carn. resurr.*, 8.

7. *Adv. Marc.*, 1, 14 ; *Cor.*, 3.

8. *Cor.*, 3 ; *Adv. Marc.*, 1, 4, Clem. Alex., *Paed.*, I, 6 ; *Strom.*, 5, 10.

CHAPITRE IV.

Les dispositions requises dans le sujet du Baptême.

La question des dispositions ne se pose pas, quand il s'agit d'enfants. Tertullien est d'avis que, dans ce cas, il vaut mieux différer la réception du sacrement [1]. Quand il s'agit d'adultes, il faut en général se garder d'administrer le baptême à des indignes, car ce serait se rendre participant de leurs crimes [2]. Ceux qui ne sont pas mariés doivent attendre de l'être ou être affermis dans la continence avant de se faire baptiser [3]. Bref, il faut examiner les dispositions d'un chacun [4].

Quelles sont donc les dispositions requises chez l'adulte, avant le baptême ? D'abord, son consentement est requis [5]. De là, l'institution du catéchuménat, qui doit assurer le caractère sérieux de ce consentement ; ensuite, du moins pour la licéité du sacrement, la foi est nécessaire, conformément aux prescriptions du nouveau Testament [6] ; cette foi suppose accomplies, la conversion de la volonté et du cœur [7].

Cette foi doit être *vera* c.-à-d. *non simulata* ; puis, elle doit être *stabilis*, par opposition à *infirma*. La foi qui a ces deux qualités est une *fides integra* [8], qui, à la rigueur, pourrait suppléer au baptême. Sans doute, l'imperfection de ces dispositions ne peut compromettre la validité du sacrement,

1. *Bapt.*, 18.
2. *Bapt.*, 18 (Math., 7, 6. Paul, *Tim*, 1, 5, 42).
3. *Ibid.*, 18.
4. *Ibid.*, 18.
5. *Bapt.*, 18.
6. Marc, 16, 16 ; *Act. Apost.*, 8, 37.
7. *Bapt.*, 6 : *ablutione delictorum quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Ibid.*, 10 : *vera et stabilis fides aqua tinguitur in salutem, simulata contra et infirma igni tinguitur in iudicium.*
8. *Bapt.*, 18 : *fides integra secura est de salute*, Voyez D'Alès op. cit. p. 331 n° 1 pour les différentes interprétations données à ce texte. Nous

c'est-à-dire la purification de l'âme, mais leur générosité est une garantie de persévérance [1]. L'examen des développements apportés par Tertullien à ces deux conditions, prouve que, dans sa pensée, les adjectifs *vera et stabilis* ne sont que les synonymes de *(non) simulata et (non) infirma*. En effet, pour être sincère et solide, cette foi doit être assise sur la pénitence et la crainte du péché, et le baptême doit trouver nos cœurs déjà convertis [2]. C'est pourquoi, avant la réception du sacrement, il faut faire pénitence, et celle-ci doit s'étendre, non seulement à l'âme, mais au corps qui lui est intimement uni [3] ; voilà pourquoi aussi l'Église nous recommande, avant le baptême, la prière fréquente, le jeûne, les veilles, la confession de nos péchés [4]. Cette confession a de multiples avantages : elle permet de satisfaire pour nos fautes passées ; elle nous fortifie contre les tentations à venir [5]. D'ailleurs, la pénitence est le prix que Dieu met à notre par-

pensons, avec d'ALÈS et d'autres, qu'il s'agit ici, non de la foi, considérée comme condition prérequise au baptême, mais de la foi capable en quelque sorte d'y suppléer. *Fides integra* ne signifie donc pas : foi scellée par le baptême, comme l'entend Dom. CORBINIEN THOMAS (ap. MIGNE, t. 2, 1198). Comparez la signification de *metus integer* : *Paen*. 6 : *prima audientis intinctio est, metus integer.*

1. *Paen.* 6 : *neque ego renuo divinum beneficium, id est abolitionem delictorum, inituris aquam omnimodo salvum esse..... Furto quidem aggredi et praepositum huius rei asseverationibus tuis circumduci facile est : sed deus thesauro suo providet, nec sinit obrepere indignos.*

2. *Paen. 6 : lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a paenitentiae fide incipitur et commendatur. Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus quoniam iam corde loti sumus. Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer. Ibid* : *Peccator ante veniam deflere se debet.* Nous avons dit plus haut, que ces conditions ne sont requises que pour la licéité du sacrement.

3. *Paen.*, *3*.

4. *Bapt.*, 20 : *ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geneculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum.*

5. *Ibid.*, 20., *nobis gratulandum est, si nunc* (D'ALÈS, Théol. de Tertul. p. 322- n° 1, lit *non* au lieu de *nunc*) *publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. Simul enim et de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus et subsecuturis temptationibus munimenta praestruimus. Virgilate et orate, inquit,* (MATH. 26, 41) *ne intretis in temptationem.*

don. Dieu n'acceptera pas un faux repentir, pas plus qu'un marchand n'accepte de mauvaises pièces (1). On parviendra peut-être à tromper le prêtre sur la nature de son repentir, mais en tout cas, on ne trompera pas Dieu (2).

Quelques-uns même, conscients de leur indignité, se basent sur l'obligation que Dieu a de tenir ses promesses, pour s'approcher du baptême, sans contrition. Raisonner ainsi, c'est bâtir l'édifice de sa justification sur le sable, car cette justification sera bientôt suivie de rechutes (3).

Ce qui rend donc la foi véritable, c'est sa stabilité, et celle-ci suppose accomplie, par la pénitence, la conversion du cœur (4). Dans le texte de Tertullien *vera et stabilis fides,* la conjonction a donc la valeur explicative, qu'on lui trouve chez Tacite et beaucoup d'autres, et signifie c'est-à-dire. En définitive les trois conditions exigées pour la licéité du baptême, consentement sérieux, foi et conversion, se réduisent donc à un seule: la conversion du cœur.

1. *Paen.*, 6.
2. *Paen.* 6.
3. *Paen.*, 6 : *quidam autem sic opinantur, quasi deus necesse habeat praestare etiam indignis quod spopondit, et liberalitatem eius faciunt servitutem... Quis autem permittit permansurum id quod tribuerit invitus ? Non enim multi postea excidunt ? Non a multis donum illud aufertur ? Hi sunt scilicet, qui obrepunt, qui paenitentiae fidem aggressi super arenas domum ruituram collocant.*
4. *Adv. Marc.*, 2, 24 : *in Graeco sono paenitentiae animi* (μετανοία) *non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione compositum est. Paen.*, 1 : Tertullien définit comme suit la pénitence nécessaire pour la réception du baptême : *passio a n i m i quaedam.. quae veniat de offensa sententiae prioris* (Oehler = *peioris.*)

CHAPITRE V.

Les effets des rites de l'initiation chrétienne.

§ 1. Les effets du baptême.

Les effets de ce sacrement, qu'on peut résumer en un mot, *salus* [1], sont de deux sortes, suivant que l'on considère le baptême comme un acte privé ou un acte public [2], donnant entrée dans une société visible, l'Église. A ce double point de vue également, le sacrement comporte une série d'obligations différentes.

Considéré comme un acte privé, le baptême produit d'abord des effets négatifs et cathartiques : il corrige le vice de notre nature corrompue en Adam [3] ; il remet [4] le péché personnel qui constitue pour l'homme une mort [5], un aveuglement [6]. Ce bain spirituel [7], cette purgation de l'âme [8] remet non seulement la peine éternelle du péché [9], mais il remet aussi la peine temporelle qui lui est dûe [10]. Les entraves de la première naissance étant désormais supprimées, le baptême constitue donc pour l'homme une seconde nais-

1. *Bapt.*, 10 : *vera et stabilis fides aqua tinguitur in salutem.*
2. Stakemeier, l. c. p. 285 sq.
3. De *carn. Christi* : 16 : *caro, cuius natura est in homine peccatrix ; Ibid., vitio Adae.*
4. *Bapt.*, 10 : *remissionis et sanctificationis.*
5. *Bapt.*, 2 : *dilui mortem. Ibid.*, 4, 5. *Paen.*, 6. Cf. Hermas (Funk I, pp. 396, 358, 522) *Mand.*, 4, 3 ; *Vis.*, 3, 3 ; *Simil.*, 9, 16. Tert., *Adv. Marc.*, 1, 28 énumère les effets du baptême : *remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis.*
6. *Bapt.*, 1 : *abluti delictis pristinae caecitatis.* Cf. Clement d'Alex., *Paed.*, 1, 6 qui appelle le baptême φώτισμα et qui compare le péché aux ténèbres ; cf. Justin, *Apol.*, 1, 1, 61.
7. *Bapt.*, 1 *abluti delictis ; ibid.*, 4 *delictis abluimur,* Cf. Clem. Alex., *Strom.*, 4, 25 ; λουτρον.
8. *Bapt.*, 5, 6.
9. *Bapt.*, 2 : *dilui mortem.*
10. *Ibid.*, 5 : *exempto scilicet reatu eximitur et poena.*

sance, un rappel à la vie succédant à la mort ([1]), une seconde formation ([2]), une lumière spirituelle ([3]), une délivrance ([4]), une restauration de l'homme primitif ([5]). Bref, le baptême confère une renaissance spirituelle préparatoire à l'infusion de la grâce ([6]).

Le baptême produit aussi des effets positifs et eschatologiques, c.-à.-d. qu'il confère, par l'infusion de la grâce et des vertus surnaturelles ([7]), une sanctification positive ([8]) et qu'il donne droit à la vie éternelle ([9]).

Il importe néanmoins de remarquer que le double effet, négatif et positif, constituant l'essence de la régénération baptismale, ne place pas l'homme dans un état absolument

1. *Bapt.*, 1 : *nos pisciculi secundum* ἰχθύν *nostrum Iesum Christum in aqua nascimur. Ibid.* 20 : *cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis. Exh. cast.*, 1., *secunda nativitas. Anima* 41, (id.). *De Carn. Chr.* 4 : *nativitatem reformant a morte regeneratione caelesti. Bapt.*, 5 : *deleta morte per ablutionem delictorum.* Cf. Clem. Alex., *Strom.*, 4, 25 μήτρα ὕδατος : *unda genitalis ; Didaché*, 7, 1. (Funk, p.22) ὕδωρ ζῶν. Cyprien, *Epist.*, 73, 11.

2. *Bapt.*, 3 : *aqua reformari ;* cf. Justin, *Apol.*, 1, 1, 66.

3. *Bapt.*, 1 ; *Anima* 41 : *cum (anima) ad fidem pervenit, reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit.* Cf. Justin, *Apol.*, 1, 1, 61.

4. *Bapt.*, 1 : *in vitam aeternam liberamur.*

5. *Ibid.*, 5 : *restituetur homo.*

6. *Bapt.*, 20 : *igitur benedicti, quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis.*

7. *Bapt.*, 5 : *recipit (homo) illum dei spiritum, quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum. Ibid.* 20 : *benedicti quos gratia dei expectat,*

8. *Ibid.*, 4 : *de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. Aquae .. sacramentum sanctificationis consequuntur. Ibid.*, 10 : *agebatur itaque baptismus paenitentiae quasi canditatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae.*

9. *Bapt.*, 1 : *in vitam aeternam liberamur* ; 2 : *consecutio aeternitatis* ; 3 : *(aqua) vitam terrenam gubernat et in caelesti procurat* ; 5 : *qui (angeli) temporalem operabantur salutem nunc aeternam reformant* ; *sponsio salutis.* Cf. Clem. Alex., *Paed.*, 1, 6. Cyprien, *Epist. ad Don.*, 1, 4. — L'exposé des doctrines eschatologiques de Tertullien, étant assez étendu, fera l'objet d'un chapitre spécial.

nouveau pour lui ; la *renatio* n'est que la restauration, mais une restauration éternelle, de l'état dans lequel l'homme a été créé par Dieu [1].

Le chrétien régénéré par le baptême, contracte alors avec Dieu des relations mystiques : à cause des principes d'une nature nouvelle, reçue dans la régénération baptismale [2], l'homme est devenu membre du corps mystique du Christ, c.-à-d. de l'Église [3] ; racheté au prix du sang du Christ, il devient par le baptême, son esclave [4], son frère [5]. le fils adoptif de Dieu [6], à la divinité duquel il participe [7]. Le bap-

1. *Bapt.*, 5: *ita restituetur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum dei spiritum, quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum — qui (angeli) temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant. Anima,* 41 : *cum (anima) ad finem pervenit, reformata per secundam nativitatem ex agna et superna virtute detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit.*

2. *Adv. Marc., 3, 12 : quotquot enim in Christum tincti estis, Christum induistis. Carn. resurr., 19 ; cum eum (Christum) in baptismate induerint.*

3. *Carn. resurr.,*26 ; *ipsam terram sanctam, Iudaicum proprie solum reputant, carnem potius domini interpretandam, quae exinde et in omnibus Christum indutis sancta sit terra. Paen.,* 10 : *Ecclesia vero Christus.*

4. *Cor., 13 : sed tu iam redemptus es a Christo et quidem magno. Servum alienum quomodo saeculum manumittet ? Etsi libertas videtur, sed et servitus videbitur. Omnia imaginaria in saeculo et nihil veri. Nam et tunc liber hominis eras, redemptus es a Christo, et nunc servus es Christi, licet manumissus ab homine. Cult. fem.* 2, 1 : *ancillae dei vivi, conservae* et *sorores meae.*

5. *Adv. Marc* , 3,22 : *apud veram et catholicam Hierusalem, in qua fratres Christi, filios scilicet dei, gloriam fore deo relaturos psalmus vicesimus primus canit.*

6. *Or.* 4 : *summa est voluntatis ejus salus eorum quos adoptavit ;* cf. *Adv. Marc.*, 4, 2. *Bapt.* 20. — Les rapports de Père à enfant, que le baptême fait naître entre Dieu et l'homme, sont consignés par Tertullien dans une image charmante, celle d'un enfant qui tend les bras vers son père ; cf. *Bapt.* 20 : *igitur benedicti, quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino peculia gratiae..* Le *peculium* désignait, à Rome, le bien que pouvait posséder l'esclave *(de domino)*, ou le fils de famille *(de patre)*. Ces termes évoquant donc l'idée d'autorité jointe à celle de paternité.

7. *Adv. Marc.*, 2,25 *adlectione hominis in divinitatem.*

tême faisant de tous les hommes les fils de Dieu et les frères du Christ, les rend, par le fait même, frères entre eux [1]. Le péché, au contraire, avait fait de nous, des enfants de colère [2], et notre nature corrompue avait désormais comme père et comme Dieu, le démon [3]. Tertullien compare aussi l'union de Dieu et de l'âme, dans le baptême à un mariage, et dans ces noces mystiques, la chair suit l'âme comme un esclave dotal [4].

Enfin, si la régénération baptismale, considérée à titre d'acte privé, produit dans l'âme des effets de purification positive, et crée des relations mystiques nouvelles entre Dieu et l'homme, elle comporte, en retour, des obligations. En vertu de la promesse baptismale, le chrétien est obligé à une vie pure [5] ; c'est, qu'en effet, le serment du baptême l'a obligé à renoncer à Satan et à sa pompe [6], au péché [7],et à tout ce qui est entâché d'idolâtrie [8]. En un mot, tout ce qui est en contradiction avec les obligations contractées au baptême, il faut le fuir de toutes façons [9], car, retomber dans le péché,

1. *Cult. fem.*, 1, 1 : *ancillae dei vivi, conversae et sorores meae.*

2. *Anima*, 21 : *fuimus et nos aliquando natura filii irae et in his vos quoque fuistis, sed abluti estis.*

3. *Ibid.*, 41 : *naturae corruptio alia natura est, habens suum dominum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem.*

4. *Anima*, 41 : *proinde, cum ad fidem pervenit, reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a spiritu sancto sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritu caro, ut dotale mancipium, et iam non animae famula, sed spiritus. O beatum conubium, si non admiserit adulterium !*

5. *Paen.* 6 : *ceterum si ab aquis peccare desistimus, necessitate, non sponte innocentiam induimus.*

6. *Spect.*, 4, 24 : *hoc erit pompa diaboli, adversus quem in signaculo fidei eieramus.*

7. *Bapt.*, 5 : *peccata quae inspirat ipse.*

8. Cf. Traité *De Spectaculis.*

9. *De Spect.*, 24 : *quod autem eieramus, neque facto neque dicto neque visu neque prospectu participare debemus. Ceterum sic nos eieramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem eius.... Itaque negat manifeste qui per quod agnoscitur tollit... nemo in castra hostium transit nisi projectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui.*

après qu'on y a renoncé, c'est être infidèle à son serment, c'est trahir le Christ. D'ailleurs, on ne peut recevoir le baptême qu'une fois ; c'est donc qu'il faut définitivement renoncer au péché [1] ; y retomber, c'est signer sa propre condamnation [2].

Les faits sont là pour prouver que toutes ces obligations ne restaient pas à l'état de théorie. La conversion au christianisme a produit un changement visible dans la conduite de ses adeptes. Tertullien ne craint pas d'en appeler au témoignage des païens eux-mêmes [3], et de les mettre au défi de prouver leurs accusations contre les chrétiens [4], tant au sujet de leur vie privée qu'au sujet de leur vie publique.

La théorie du caractère sacramentel ne sera donnée par les Pères que plus tard. Elle n'est encore qu'à l'état rudimentaire chez Tertullien. Il nous dira, par exemple, que le baptême ne peut-être reçu qu'une fois [5]. Cette efficacité ne se comprend, que si l'on admet que le sacrement imprime dans l'âme une marque ineffaçable. Le baptême est encore présenté par lui d'une manière métaphorique, comme le *signaculum fidei* [6]. Toutefois, il faut reconnaître qu'il n'y a là qu'une

1. *Bapt.*, 15 : *Semel ergo lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet.*

2. *Bapt.*, 8 ; *sed mundus rursus deliquit* ; *quo male comparatur baptismus diluvio. Itaque igni destinatur, sicut et homo qui post baptismum delicta restaurat, ut hoc quoque in signum admonitionis nostrae debeat accipi.*

3. *Scap.*, 2 : *in silentio et modestia agimus, singuli forte noti magis quam omnes, nec aliunde noscibiles quam de emendatione vitiorum pristinorum* ; cf. *Ad nat.*, 1, 4.

4. *Scap.*, 4 : *quod aliud negotium patitur Christianus nisi suae sectae, quam incestam, quam crudelem tanto tempore nemo probavit ? Pro tanta innocentia, pro tanta probitate, pro iustitia, pro pudicitia, pro fide, pro veritate, pro deo vivo cremamur, quod non sacrilegi nec hostes publici veri nec tot maiestatis rei pati solent.... Sed maiora certamina, maiora praemia. Ad nat.*, 1, 5.

5. *Orat.*, 13 : *satis mundae sunt manus, quas cum toto corpore in Christo semel lavimus. Adv. Marc.*, 4, 9 : *unius lavacri vis et plenitudo Christo soli dicabatur, facturo in terris, sicut sermonem compendiatum, ita et lavacrum.*

6. Cf. supra p. 7 et pp. 64-66. *Bapt.*, 6 : *ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Ibid.*, 13 :

ébauche de la théorie du caractère sacramentel ; car Tertullien recommande de ne pas *rescindere signaculum* [1] ; il n'est donc pas indélébile. Hermas va même jusqu'à dire que la σφραγίς du baptême est rétablie par la pénitence, chez ceux qui l'ont perdue [2]. La distinction formelle entre la grâce et le caractère est inconnue avant St Augustin [3].

Le baptême est non seulement un acte qui régénère et sanctifie l'âme, mais il est aussi un acte public, puisqu'il nous ouvre les portes de l'Église, qui est une société publique. L'Église étant l'épouse mystique du Christ [4], nous devenons membres du Christ, nous sommes son corps mystique [5], nous devenons les temples de Dieu [6], à l'exemple du Christ qui est le vrai temple de Dieu [7].

obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei. Paen. 6 : *lavacrum illud obsignatio est fidei. Spect.*, 4 : *auctoritatem... signaculi nostri. Ibid.*, 24 : *signaculo fidei. Praescr. haer.*, 36 : *(ecclesia) fidem.... aqua signat. Pud.*, 9 : *signaculum lavacri. Adv. Marc.*, 3, 22 : *signaculum frontium* (onction baptismale). La circoncision est appelée *testamenti signaculum* : cf. *Monog.* 6 : *signaculum corporis, Apol.* 21. — Σφραγίς est employé à propos du baptême dans Hermas, *Sim.*, 9 ; 16 ; 3, 4 ; 31, 1. 4 ; cf. Clément, *Cor.*, 2, 6 ; 8, 6. (Funk, l. c. I p. 153, 155). Le même mot est employé vingt fois dans les *Actae Thomae* ; voyez aussi l'inscription d'Abercius, v. 9.

1. *Spect.* 24.
2. *Sim.* 3, 63.
3. Pourrat, Théol. sacram., p. 196 sq.
4. *Exhort. Cast.*, 5 : *erunt duo in unam carnem, secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi.* (*Eph.*, 31).
5. *Cor.*, 14 : le Christ est le *viri caput et feminae facies,* comme il est le *vir ecclesiae.*
6. *Cult., fem.* 2, 1 : *nam cum omnes templum dei simus, inlato in nos et consecrato spiritu sancto.*

Ad ux., 2, 3 : *extranei hominis admissio minus templum dei violat, minus membra Christi cum membris adulterae commiscet.*

Pud., 6 : Si l'impudicité a parfois été pardonnée, depuis le Christ elle ne peut plus l'être. *Quid itaque illam* (la chair)... *de pristino excusas ? Non corpus Christi, non membra Christi, non templum dei vocabatur, cum veniam moechiae consequebatur. Itaque si exinde, quo statum vertit, et in Christum tincta induit Christum et magno redempta est, sanguine scilicet domini.*

7. *Iud.*, 13 : *ante adventum Christi, qui est verum dei templum.*

L'agrégation des fidèles à cette société visible et à ce corps mystique, leur donne le droit de participer aux autres sacrements ; et c'est pourquoi, dans la collation solennelle du baptême, le catéchumène, aussitôt baptisé, est confirmé par l'évêque, puis admis à la messe et à la communion [1].

C'est surtout quand on considère le baptême comme acte public, que nous apparaît la conception que Tertullien en avait, celle d'un contrat passé entre Dieu et l'homme [2]. Nous avons vu précédemment, que la foi et la conversion du cœur étaient les conditions requises pour la réception licite du sacrement. Le catéchumène promet d'abord le sacrifice de son intelligence par la foi ; puis le sacrifice de sa volonté par la conversion du cœur. Ces dispositions ne doivent pas rester à l'état intime, elles doivent recevoir un caractère de publicité; ce caractère, le passage par le catéchumenat et la demande d'ablution l'ont donné à la conversion du cœur ; mais le néophyte doit publiquement aussi confesser la foi ; c'est pourquoi, la formule du baptême doit être étroitement unie à l'interrogation de la foi [3]. Ce lien liturgique devait faire croire à une relation étroite entre l'efficacité du sacrement et la foi. De là l'expression de Tertullien : *ablutio delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto* [4].

En retour du double sacrifice que l'homme offre à Dieu, il reçoit une double rémunération : la confirmation de la foi et l'ablution des péchés [5]. L'homme promet à Dieu de conserver intacte la foi reçue ; Dieu lui promet, en retour, la vie éternelle.

Mais pour être plus solide, le pacte conclu entre Dieu et l'homme demande, comme les autres contrats, la présence de trois témoins [6] : ce sont les trois personnes divines, dont la

1. *Bapt.*, 8.
2. *Pud.*, 9 : *pactio ; Bapt.*, 8 : *sponsio salutis.*
3. *Pud.*, 9 : *anulum accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat. Bapt.*, 6 : *testatio fidei et sponsio salutis.* Cf. Kolberg, op. cit., p. 88-89.
4. *Bapt.*, 6. Cf. Stakemeier, l. c. 1908 ; fasc. 4, p. 287.
5. *Bapt.*, 6 : *ablutio delictorum quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto.*
6. *Bapt.*, 6 : *in tribus stabit omne verbum.*

présence est pour Dieu, le gage de la stabilité de la foi humaine; et pour l'homme, celui de la sécurité de la promesse divine [1]. Une circonstance spéciale augmente encore la confiance que l'homme peut avoir que le pacte sera observé : le témoin qui a naturellement intérêt à voir le pacte accompli, est en même temps partie contractante; il est donc doublement intéressé à l'accomplissement de l'obligation assumée par le contrat, et il est, pour cette raison, poussé à le faire observer fidèlement [2].L'autre partie contractante a donc une double garantie que la promesse sera fidèlement accomplie.

Enfin, le contrat doit être scellé ; c'est pourquoi, l'homme reçoit de Dieu l'anneau de la grâce au moyen duquel il signe le pacte de la foi, en promettant de la garder toujours intacte [3]. Dieu s'engage, en lui conférant cette grâce, à le conduire au salut [4].

La conception que Tertullien se fait du baptême est donc celle d'un contrat unilatéral, passé entre Dieu et l'homme, et dont l'objet est la foi. Cette conception est en contradiction avec la doctrine qu'il exprime, quand il appelle la grâce sacramentelle une adoption divine [5], une réception par l'Esprit Saint [6] ; une entrée en participation de la divinité [7], une rédemption de l'esclavage du démon, pour devenir l'esclave de Dieu [8].

C'est l'idée d'autorité, unie à celle de paternité, qui domine dans cette dernière conception. Dès lors, le *pondus baptismi* [9] apparaît plutôt ici comme une charge et un précepte imposé par Dieu. En concevant d'ailleurs le sacrement comme

1. *Ibid., sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur.*

2. *Bapt.*, 6 : *habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis.*

3. *Pud.*, 9 : *anulum accepit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat.*

4. *Bapt.*, 6 : *cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur.*

5. *Orat.*, 4 ; *Adv. Marc.*, 4, 2.

6. *Anima*, 41.

7. *Carn. resurr.*, 8 : *cum anima deo alligatur. Adv. Marc.*, 2, 25.

8. *Bapt.*, 28 ; *Cult. fem.*, 1, 1 ; *Cor.*, 13.

9. *Bapt.*, 18.

un pur contrat, on expliquerait difficilement la possibilité du baptême, usage qui, déjà alors, était pratique [1]. Puis [2], en exagérant le caractère contractuel, on nie l'efficacité interne du sacrement, vu que la validité d'un contrat présuppose l'intégrité essentielle de l'objet du contrat. Dans le cas présent, cet objet est la foi ; elle devrait donc, antérieurement au baptême, être juste et parfaite. Or, ailleurs, Tertullien propose clairement l'efficacité interne du sacrement [3].

Enfin, si le baptême n'est qu'un contrat, la société dans laquelle il introduit ne se conçoit que comme une société visible. Pourtant, Tertullien la présente parfois comme le corps mystique et invisible du Christ [4].

§ 2. Les effets des autres rites de l'initiation chrétienne.

Ces effets sont résumés au ch. 8 du traité *De carnis resurrectione. Caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro unguitur. ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.*

Remarquons tout d'abord que la grâce baptismale est plutôt ici conçue par Tertullien comme une purification du péché, bien qu'ailleurs [5], il se mette en contradiction avec lui-même, en attribuant une sanctification positive au baptême. La tendance à attribuer à chaque signe symbolique une grâce correspondante l'a séduit [6].

Les effets propres de la confirmation sont nettement positifs : 1) elle est le complément, le perfectionnement de la grâce positive du baptême [7] laquelle constitue une prépara-

1. *Bapt.*, 18 ; Irenée, *Adv. haer.*, 2, 22 : *omnes enim venit (Christus) per semetipsum salvare ; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos, et pueros et iuvenes et seniores.*
2. Stakemeier, Revue citée 1908, fasc. 4, p. 288.
3. *Bapt.*, 4 : (*aquae*) *sanctificatae vim sanctificandi combibunt.*
4. *Carn. resurr.*, 26 cf. Stakemeier, op. cit. p. 289.
5. *Bapt.* 4.
6. cf. Stakemeier. Rev. cit. 1998, fasc. 4 p. 29...
7. *Caro ungitur, ut anima consecretur.*

tion à la venue de l'Esprit-Saint [1] ; 2) elle confère l'Esprit-Saint, qui par son habitation [2] dans l'âme, répand en elle ses lumières [3], lui apporte la paix [4] et lui confère un accroissement de la grâce sanctifiante [5] ; 3) elle donne à l'homme la vertu de force [6] et de persévérance dans la pratique de la vie chrétienne, car désormais l'homme ne doit plus pécher [7].

4) La théorie du caractère sacramentel imprimé dans l'âme par la confirmation, est en germe dans les passages où Tertullien désigne la confirmation par le mot *signum* [8].

Je n'ai pas à m'arrêter longuement à la théologie de Tertullien, relative à l'Eucharistie, la plupart des renseignements donnés par Tertullien, à ce sujet, n'ayant pas de rapports immédiats avec l'initiation. Je me contente de signaler qu'il considère l'Eucharistie comme le sacrement et le sacrifice du

1. *Bapt.* 6.

2. *Carn. resurr.* : 26 : *vere sancta per incolatum Spiritus sancti ; Mart.*. 3 *unxit spiritu. Praescr. haer.* 36 : *spiritu sancto vestit. Bapt.*, 8 ; *ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit.*

3. *Carn. resurr.* 8, *ut et anima inluminetur.*

4. *Bapt.* 8.

5. *Bapt.* 8 *sublimitatem modulari spiritalem.*

6. *Carn resurr.* ; 8 : *ut anima muniatur.*

7. *Bapt.*, 5.

8. *Praescr. haer.*, 40 : le démon, dit Tertullien, imite dans les mystères païens, les trois sacrements de l'initiation chrétienne : *tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos ; expositionem delictorum de lavacro repromittit : et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos ; celebrat et panis oblationem.*

Adv. Marc., 1, 28 : Tertullien y énumère les effets du *sacramentum (sigillum) fidei : remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio spiritus sancti* (confirmation) ; puis se moquant du Dieu de Marcion et de ses sacrements, il énumère les effets de ces derniers, en suivant l'ordre inverse à celui qu'il a suivi dans l'énumération des effets du *sacramentum fidei : signat igitur hominem numquam apud se resignatum* (confirmation), *lavat hominum, numquam apud se coinquinatum, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exortem salutis ?*

Un document gnostique du 3e S., les *Acta S. Thomae*, dit que le baptême et la confirmation impriment dans l'âme un sceau spécial. cf. M. Bonnet : *Acta Apostolorum apocrypha*, t. 3, pp. 141-142, 165. Leipzig 1903, — Bareille, Dict. théol. cath., au mot Confirmation, col. 1051.

corps et du sang véritables du Christ. Ces questions ont été examinées dans des ouvrages spéciaux auxquels, je me permets de renvoyer [1]. Il me suffit d'avoir rappelé au ch. II de cette seconde partie que la réception de l'Eucharistie constituait un des rites principaux de l'initiation chrétienne solennelle. Les effets de ce repas sacré sont ainsi désignés par Tertullien : *caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur* [2]. Je renvoie à la dernière partie de ma dissertation, pour tout ce qui concerne le dernier rite de l'initiation chrétienne, la collation de lait et de miel.

En résumé, les sacrements produisent des effets généraux, c'est-à-dire, communs à tous les rites sacramentels, et des effets spéciaux, c.-à-d. propres à certains d'entre eux : 1) ils donnent à l'homme la grâce du salut, laquelle dit relation à la vie présente et à la vie future. La grâce du salut, dans la vie terrestre, est présentée par Tertullien, comme une purification de l'âme par la rémission du péché [3], comme une sanctification positive [4], ou sous les deux aspects réunis [5]. Pour Tertullien, il n'existe pas de rémission des péchés, sans collation de grâce positive ; cette grâce, le baptême la produit, la confirmation et l'eucharistie l'augmentent. L'essence de la grâce conférée par le sacrement est présentée par Tertullien, comme une *consecutio spiritus sancti* [6] ; une *receptio a spiritu sancto* [7] ; une *alligatio a deo* [8] ; un mariage mystique avec l'Esprit Saint [9] ; une illumination de l'intelligence, une force pour la volonté [10]. La grâce prend, dans les différents sacrements, des formes diverses, en relation avec le signe extérieur

1. A. D'Alès, Théol. de Tertull. Eucharistie-sacrifice pp. 308-314. Eucharistie-sacrement ou présence réelle de J.-C. pp. 355-370.
2. *Carn. resurr.* 8.
3. *Carn. resurr.* 8 : *caro abluitur, ut anima emaculetur.*
4. *Bapt.*, 4 : *aquae sacramentum sanctificationis consequuntur.*
5. *Bapt.*, 10 : *quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae.*
6. *Ibid.*, 10.
7. *Anima* 41.
8. *Carn. resurr.*, 8.
9. *Anima* 41.
10. *Carn. resurr.*, 8.

et le but poursuivi dans la réception du sacrement : elle s'appelle *emaculatio, emundatio* dans le baptême, *illuminatio* et *munitio* dans la confirmation, une satiété spirituelle dans l'eucharistie [1]. Enfin, la grâce, en cette vie, est le gage du bonheur en l'autre [2].

Certains sacrements produisent des effets spéciaux : ainsi, le baptême rend l'homme membre du corps mystique du Christ, membre de la société visible de l'Église et lui donne le droit de participer aux autres sacrements. La théorie du sceau sacramentel produit par le baptême et la confirmation n'est encore qu'en germe chez Tertullien.

Ces effets, même le *sigillum baptismi* [3], sont amissibles. Tertullien connait pourtant un effet du baptême qui est inamissible et qui par conséquent rend impossible la réitération du sacrement [4] : c'est la participation au corps mystique du Christ, l'Église, société spirituelle dont il reste le membre [5], même quand il a perdu la grâce [6].

1. *Carn. resurr.*, 8.
2. *Bapt.*, 1 : *in vitam aeternam liberamur*. L'exposé des doctrines eschatologiques de Tertullien est réservé au chapitre troisième de notre seconde partie.
3. *Spect.*, 24.
4. *De orat.*, 13 : *ceterum satis mundae sunt manus, quas cum toto corpore in Christo semel lavimus.*
5. *Carn. resurr.*, 26.
6. *Paen.*, 10 : *non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere ; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus.*

CHAPITRE VI.

L'eschatologie de Tertullien.

§ 1. Les martyrs.

Les âmes des martyrs sont les seules qui, après la mort, ne descendent pas aux enfers [1]. Si le martyre a cette prérogative, c'est qu'il est comme le baptême, une renaissance, ou plutôt une seconde renaissance [2]. Si le péché est encore possible après qu'on a reçu le baptême, la rechute est impossible après le martyre. C'est pourquoi, Tertullien l'appelle un *lavacrum sanguinis exinde securum*, un salut certain [3]. Le chrétien mort dans le martyre n'a plus rien à expier [4]. Cette efficacité spéciale du martyre provient de la charité qui l'inspire et qui couvre la multitude des péchés [5].

Si les martyrs ne descendent pas aux enfers, où vont-ils ? Dans le paradis, où ils reposent en paix, en attendant la vengeance finale : leurs âmes ont revêtu la *candida claritatis* et elles jouissent de la *gloria* que partageront un jour les martyrs qui auront triomphé de l'antéchrist.

Pour prouver que les martyrs seuls ont cette prérogative, Tertullien recourt à une vision de Perpétue et à un passage de l'Apocalypse, où il est question d'un autel, qui symbolise

1. *Carn. resurr.*, 43 : *nemo enim peregrinatus a corpore statim inmoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, deversurus.*

2. *Scorp.*, 15 : *tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Ibid.*, 6 : *secundam regenerationem.*

3. *Ibid.*, 6. Wissowa donne *secuturum* au lieu de *securum.*

4. *Ibid.*, 6 : *proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur.*

5. *Scorp.*, 6 : *sic dilectio operit multitudinem peccatorum.* (1 Petr., 4, 8. Math., 22, 37), *quae deum scilicet diligens ex totis viribus suis, quibus in martyrio decertat, tota anima sua, quam pro deo ponit, hominem martyrem excudit.*

le paradis et sous lequel reposent les âmes des martyrs [1].

Ce paradis doit être, non pas le ciel, qui n'est ouvert à personne, tant que le Christ est encore debout et non assis à la droite de son Père ; il ne s'ouvrira qu'après la destruction du monde [2]. Or, nous verrons plus loin que le Christ doit régner encore mille ans sur terre, en compagnie des justes, avant de les introduire au ciel. Il n'est pas probable que les martyrs doivent sortir du ciel pour redescendre sur terre.

D'ailleurs, quand Tertullien apportait le témoignage de l'Apocalypse et celui de Perpétue, c'était pour répondre à ceux qui, trouvant les *inferi* indignes des âmes justes, voulaient les placer *in paradiso,* lieu terrestre apparemment, mais plus digne que les *inferi.* Il est à remarquer que Tertullien n'emploie jamais *caelum* au lieu de *paradisus* pour désigner le lieu de repos des martyrs [3].

§ 2. Les âmes justes.

A l'exemple du Christ, les âmes, justes ou non, vont au sortir de cette vie, dans ce que Tertullien appelle les enfers, en attendant le jour du Seigneur [4], c'est-à-dire la résurrection et le jugement. Cette descente aux enfers, contrairement à l'opinion de quelques-uns, a lieu immédiatement après la mort. De même, il est faux de prétendre que les âmes victimes d'une mort prématurée errent sur terre, jusqu'au moment où le nombre d'années qui leur était destiné soit accompli [5].

Dans la terminologie de Tertullien, ce mot *inferi* est un terme générique qui désigne aussi bien le séjour des justes que celui des méchants [6]. Pourtant, le séjour des justes est

1. *Apoc.*, 7, 14. *Scorp.*, 12 : *interim sub altari martyrum animae placidum quiescunt et fiducia ultionis patientiam pascunt et indutae stolis candidam claritatis usurpant, donec et alii consortium illorum gloriae impleant.*

2. *Anima* 55.

3. Cf. Turmel : Tertullien p. 276.

4. *Anima,* 55 : *omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini. Ibid.* 7, *quod est autem illud quod ad inferna transfertur* (= *anima*) *post divortium corporis, quod detinetur illic, quod in diem iudicii reservatur, ad quod et Christus moriendo descendit ?*

5. *Anima* 56. D'Alès, Théol. de Tert. p. 132.

6. *Anima,* 55 : *omnem animam apud inferos sequestrari.*

appelé parfois le sein d'Abraham [1]. Dans ces enfers, les âmes justes ou criminelles sont traitées différemment [2]. Parfois Tertullien établit une distinction plus nette entre les enfers réservés aux réprouvés, et le sein d'Abraham, où tous ceux qui ont embrassé la foi d'Abraham attendent en paix le jugement définitif [3]. Les *inferi* sont ici placés plus bas que le sein d'Abraham. Le tout se trouve au centre de la terre [4].

Quelle sera la condition des âmes qui habitent les enfers au sens générique de ce mot ? Sur ce sujet, la pensée de Tertullien a varié. Dans l'*Apologeticum* et dans le *De testimonio animae* [5], Tertullien admet que l'âme séparée du corps ne peut ni souffrir ni jouir, et que par conséquent, sa récompense ou son châtiment seront différés jusqu'à la résurrection. Mais plus tard, dans le *De carnis resurrectione*, Tertullien nous dira que l'âme est une substance corporelle d'un genre particulier, qu'elle est douée d'une solidité grâce à laquelle, bien que séparée du corps, l'âme peut éprouver des sensations [6]. De

1. *Idolol.*, 13 : *sic et Eleazar apud inferos in sinu Abrahae refrigerium consecutus, contra dives in tormento ignis constitutus.*

2. *Anima*, 58 : *omnis ergo anima penes inferos.... et supplicia iam illic et refrigeria.*

3. *Adv. Marc.*, 4, 34 : *eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat. Ibid., sinum Abrahae.... temporale aliquod animarum fidelium receptaculum.*

4. *Anima*, 55.

5. *Testim. anim.* 4 : *adfirmamus te manere post vitae dispunctionem et expectare diem iudicii proque meritis aut cruciatui destinari aut refrigerio, utroque sempiterno ; quibus sustinendis necessario tibi substantiam pristinam eiusdemque hominis materiam et memoriam reversuram, quod et nihil mali ac boni sentire possis sine carnis passionalis facultate, et nulla ratio sit iudicii sine ipsius exhibitione qui meruit iudicii passionem. Apol.*, 48 : *ideoque repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola materia stabili, id est carne, et quod omnino de iudicio dei pati debent animae, non sine carne meruerunt intra quam omnia egerunt.*

6. *Carn. resurr.*, 17 : *nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probavimus, habentem proprium genus [substantiae] soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit. Nam et nunc animas torqueri foverique penes inferos, licet nudas, licet adhuc exules carnis, probabit Lazari exemplum.*

même dans le *De anima*, nous voyons que, déjà dans les enfers, les âmes sont soumises à des supplices, ou reçoivent des rafraichissements (1), qui sont en quelque sorte un acompte du jugement définitif que Dieu prononcera sur elles.

Au sortir des enfers, seules les âmes des justes ressusciteront. Ce sera ce que Tertullien appelle la première résurrection (2). Elle aura lieu, quand l'antéchrist, accompagné d'un faux prophète, aura été vaincu.

Cette première résurrection inaugurera un règne du Christ et des justes sur la terre, règne qui doit durer mille ans (3). Pourtant, tous les justes ne ressusciteront pas au même moment, mais les uns ressusciteront plus tôt (4), les autres plus tard, selon leurs mérites.

Cette dilation de la première résurrection constitue une " espèce „ de purgatoire. Remarquons toutefois que le mot ne se rencontre pas chez Tertullien ; cette dilation de la résurrection n'a d'ailleurs rien de commun avec l'idée catholique spécifique du purgatoire. Nous n'avons là que l'idée générale d'une punition des fautes légères (5).

Il semble pourtant que le purgatoire de Tertullien ne soit pas constitué uniquement par l'ajournement de la première

1. Cf. *Anima*, 58 : *et supplicia iam illic et refrigeria.... cur enim non putes animam et puniri et foveri inferis interim sub expectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius ? Ibid.*, 7 : *igitur si quid tormenti sive solacii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae.*

2. *Monog.*, 10 : *et in prima resurrectione consortium. Carn. resurr.*, 25 : *primae resurrectionis praerogativa.*

3. *Adv. Marc.*, 3, 24.

4. *Ibid.*, *post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium.*

5. *Anima*, 58 : *in summa, cum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intellegimus et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur, nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque.* Cf. *Cult. fem.*, 2, 7 : *sed non potest resurgere nisi caro et spiritus solus et purus.* Cf. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschicte I, p. 578, note. Cf. Turmel, Tertullien, p. 278.

résurrection, mais qu'il comporte aussi une peine [1]. Il n'est pas non plus constitué par un lieu spécial [2].

§ 3. La résurrection.

Comme nous l'avons déjà vu, Tertullien distingue deux résurrections: une première qui aura lieu lors du dernier avènement du Christ, après sa victoire sur l'antéchrist. A celle-ci ne participeront que les justes et elle ne sera pas simultanée. L'autre sera générale et simultanée, c'est-à-dire que les justes et les réprouvés y participeront. Elle se fera après que le Christ aura régné mille ans sur terre avec les justes.

Il n'est peut être aucun point de doctrine sur lequel Tertullien ait tant insisté que sur celui de la résurrection. C'est pour lui, une croyance naturelle à l'âme [3]. Les païens raillent cette croyance, mais ils sont inconséquents avec eux-mêmes, quand, après la crémation des cadavres, ils offrent à leurs défunts des repas et qu'ils leur rendent un culte [4].

La raison fondamentale de la résurrection se trouve dans le fait que le corps étant l'instrument de l'âme, dans ses bonnes comme dans ses mauvaises actions, il a droit à une récompense ou à un châtiment aussi bien que l'âme; aussi l'homme ressuscitera-t-il avec son propre corps [5].

1. *Monog.*, 10 : *enimvero et pro anima eius orat,* (la femme qui a perdu son mari prie pour son âme) *et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius.* La croyance en un certain purgatoire est encore attestée par plusieurs allusions, notamment *Anima,* 35. *Adv. Marc.* 3, 24 ; *Ibid.* 5, 10. Dans le *De carn. resurr.*, on trouve une allusion à la prière pour les morts. Cf. Turmel, Hist. de la théol. depuis l'origine jusqu'à nos jours. Paris 1904, p. 195. D'Alès, Théol. de Tert., p. 133, n° 2.

2. Cf. supra *Anima*, 58, p.

3. Il lui a consacré un traité : le *De carn. resurr.* cf. aussi *De carne Christi, Pat.*, 16 ; *De praesc. haer.* 13, 36 ; *Adv. Marc.* 4, 37.

4. *Test. animae*, 4 : *sed forsitan de sensu post excessum tui certior sis quam de resurrectione quandoque, cuius nos praesumptores denotamur. Atquin hoc quoque ab anima praedicatur. Nam si de aliquo iam pridem defuncto tamquam de vivo quis requirat, prae manu occurrit dicere, abiit iam et reverti debet.* Cf. *Carn. resurr.* 1 : allusion à la *parentatio* à l'égard des défunts.

5. *Paen.*, 3 ; *Adv. Marc.*, 5, 10 etc. ; *Apol.* 48 ; *Carn. resurr.*, 63 : *resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra.*

Contrairement à ce que dit Marcion [1], la chair doit donc ressusciter et " tout concourt [2] à prouver la résurrection " corporelle : dignité de la chair, omnipotence divine, ana- " logies naturelles, exigences du jugement divin : ces consi- " dérations servent de préface à la preuve scripturaire qui " remplit la seconde partie du traité de la Résurrection. „ Celle-ci comporte l'examen des prophéties [3], des Évangiles [4], puis des écrits apostoliques [5].

Toutefois s'il y a identité entre la chair qui doit ressusciter et la chair mortelle, celle-ci sera pourtant transformée, après qu'elle aura subi la transfiguration qui en fera un corps glorieux et incorruptible [6], comme l'est celui des anges [7].

La résurrection du Christ est le type de la nôtre [8], en même temps qu'elle en est le garant [9].

§ 4. Le Millénarisme.

Après la première résurrection, les justes qui ressusciteront plus tôt ou plus tard, suivant leurs mérites, règneront avec le Christ sur la terre, durant l'espace de mille ans.

Cette théorie millénariste, qui doit son développement à l'influence de la littérature apocalyptique et sybilline, a été admise par plus d'un auteur chrétien, p. e. Cérinthe, Papias, S[t] Justin, S[t] Irénée [10].

Le passage le plus significatif où Tertullien expose ses idées millénaristes, se trouve dans l'*Adv. Marc.*, 3, 24. Il y montre que le royaume céleste sera précédé d'un royaume terrestre dans la Jérusalem nouvelle descendue du ciel. L'apôtre Paul

1. *Adv. Marc.*, 1, 24.
2. Cf. D'Alès. Théol. de Tert. p. 146 ; Tert., *Adv. Marc.*, 5, 9, 10 ; *Carn. resurr.*, 1, 18.
3. *Carn. resurr.*, 19-32.
4. *Ibid.*, 33-38.
5. *Ibid.*, 39.
6. *Carn. resurr.*, 55, 63 ; *Adv. Marc.*, 5, 10 cf. D'Alès, op. cit. 252 sq.
7. *Ad ux* 1 : *translatis scilicet in angelicam qualitem et sanctitatem.*
8. *Adv. Marc.*, 5,4 ; Cf. Paul, *Cor.* 1, 15, 22 sqq.
9. *De carne Christi* 1.
10. D'Alès, Théol. de Tert., p. 439 sq.

en parle [1] ; Ezéchiel [2], St Jean [3] l'ont vue, et les prophètes montanistes annoncent sa venue prochaine. Même, on a aperçu cette cité nouvelle (Jérusalem) durant l'espace de quarante jours : des païens qui se trouvaient en Judée, déclarent que chaque matin, quarante jours durant, une ville qui semblait venir du ciel apparut dans les airs. Elle était entourée de murailles qui disparaissaient au grand jour.

Ce royaume terrestre a une raison d'être ; il est juste que Dieu récompense sur terre les serviteurs qui auront ici-bas combattu et souffert pour lui. Ce royaume, quoique terrestre, n'offrira pourtant aux justes que des jouissances spirituelles [4].

Après le royaume terrestre des justes avec le Christ, auront lieu la destruction du monde [5] et la résurrection des méchants [6]. Le Christ viendra alors [7], triomphalement cette fois, pour juger [8], récompenser les bons et punir les méchants.

Les réprouvés seront condamnés à un feu éternel [9] dans la Géhenne [10] ; on y entendra *fletus et stridor dentium* [11]. Ce feu qui consumera les impies, et qui est différent du feu qui sert aux besoins de l'homme, a son existence prouvée par les volcans [12], car ces montagnes sont les cheminées par lesquelles il s'échappe [13].

Les corps des justes, glorieux et semblables à ceux des anges [14], entreront dans le ciel où ils jouiront d'une félicité

1. *Phil.*, 3, 20.
2. *Ezech.*, 48.
3. *Apoc.*, 21.
4. *Adv. Marc*, 3, 24 ; *hanc dicimus excipiendis <de> resurrectione sanctis et refovendis omnium bonorum, utique spiritalium, copia in compensationem eorum, quae in saeculo vel despeximus vel amisimus, a deo prospectam.*
5. *Apol.*, 32.
6. *Adv. Iud.*, 14 ; *Adv. Marc*, 5, 12 ; *Ad nat.* 1, 19 ; *Apol.* 23.
7. *Spect.*, 30.
8. *Apol.*, 47 ; *Test. anim.*, 4 ; *Anima*, 33 ; *Apol.*, 18.
9. *Apol*, 45 ; *Praescr. haer.*, 2, 13 ; *Pat.*, 4 ; *Ad nat.*, 1, 7.
10. *Paen.*, 5.
11. *Adv. Marc.*, 4, 31.
12. *Apol.*, 48.
13. *Paen.*, 12.
14. *De carn. resurr.*, 26.

éternelle. Là, le mariage sera inconnu [1] ; là, ils jouiront de la compagnie de Dieu [2] et le verront face à face [3]. La vue des réprouvés plongés dans les flammes sera aussi pour eux une source de joie [4].

§ 5. La proximité de la fin du monde.

D'après Tertullien, la fin du monde est proche [5]. Elle sera annoncée par des signes avant-coureurs, persécutions [6], martyres, lutte contre l'antéchrist et la défaite de Satan. Or l'antéchrist approche ; bientôt viendra l'avénement du Christ et la fin du monde. Par conséquent l'empire romain touche à sa fin [7], car son existence se confond avec celle du monde, et l'antéchrist ne paraîtra sur terre qu'après le démembrement de l'empire.

Dans son Apologétique [8], Tertullien, qui parle en citoyen, nous dit que les chrétiens demandent à Dieu de différer la destruction de l'empire.

Dans ses traités ascétiques, p. e. le *De oratione*, Tertullien commentant la demande du *Pater*, *veniat regnum tuum*, souhaite la venue de ce règne [9], et taxe de folie les prières

1. *Ad Ux.*, 1, 1.
2. *Apol.*, 48.
3. *Ad Ux.*, 1,8 : *tota sanctitas de proxima visura sit faciem Dei.*
4. *Spect.*, 30.
5. *Spect*, 29 : *tempora labentia* ; cf. *Ibid.*, 30 ; *Ad ux.*, 1, 5, *tempus... in collecto est* (Paul, *Cor.*, 7, 29) ; *ibid.*, 2, 2 (*nuptias*) *apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit redundantes aut composuit inconditas. Exh. cast.*, 6 : *nunc vero in extremitatibus temporum compressit (Deus) quod emiserat* ; *Pud*, 1 : *mala magis vincunt, quod ultimorum temporum ratio est.*
6. *Adv. Marc.* 5, 16 ; *Ibid.*, 4, 36.
7. *Scap.*, 2 : *Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui necesse est ut et ipsum diligat et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit : tam diu enim stabit.* — *Apol.* 32.
8. *Apol.* 32, *precamur differri* ; *ibid.*, 39 ; *oramus... pro mora finis.*
9. *Or.* 5 : *utique ultio illorum a saeculi fine dirigitur, immo, quam celeriter veniat, domine, regnum tuum, votum Christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur, immo propter quod oramus.*

que l'on fait à Dieu pour obtenir la prolongation du monde. " Bien qu'une grande distance le sépare du montanisme, on " saisit déjà les premiers symptômes de l'évolution qui se fera dans son esprit [1] „.

On pourrait résumer comme suit l'eschatologie de Tertullien : 1) les martyrs ne vont pas dans les *inferi*, mais dans le paradis terrestre, où ils jouissent de joies spirituelles. 2) Les justes et les réprouvés descendent aux enfers, les premiers dans un endroit plus spécialement appelé " sein d'Abraham„. Les âmes qui sont aux enfers peuvent-elles jouir ou souffrir séparées du corps ? Sur cette question, Tertullien a changé d'opinion. 3) Apparaît alors l'antéchrist, dont la défaite est suivie de l'avènement triomphal du Christ. 4) Les justes bénéficient de la première résurrection, non simultanée mais qui se réalise à des moments différents, d'après leurs mérites (Purgatoire de Tertullien). 5) Le Christ en compagnie des justes, règne mille ans sur terre. 6) Le monde est détruit. 7) Seconde résurrection ; résurrection des méchants. 8) Jugement général : les justes montent au ciel, les méchants vont au feu éternel.

1. D'Alès, Théol. de Tertull., p. 103, n° 2.

CHAPITRE VII

La doctrine générale de Tertullien sur les sacrements.

§ 1. Le signe sacramentel.

Le principe actif et immédiat de la régénération baptismale est l'eau. Son efficacité est indépendante du ministre qui le confère : c'est le sacrement qui opère par lui-même. C'est pour établir sa causalité que Tertullien a écrit le traité du Baptême (1). L'eau, dit-il, est aussi nécessaire à la vie spirituelle de l'homme qu'à la vie naturelle du poisson (2). Aussi Quintilla, en supprimant l'eau dans le baptême, donne-t-elle à l'homme la mort spirituelle (3). A Bethsaïda l'eau guérissait le corps : dans le baptême elle guérit l'âme, car, quoique cette ablution matérielle n'atteigne directement que le corps, c'est dans l'âme pourtant qu'elle produit ses effets (4).

La renaissance baptismale a donc l'eau pour principe physique et immédiat. Son efficacité est propre et intrinsèque.

La matière, le signe visible ou l'*actus carnalis* (5) de la confirmation est l'huile d'olive, l'imposition des mains et l'impression du signe de la croix (6). Celle de l'eucharistie est le pain et le vin.

1. *Bapt.*, 1 : *felix sacramentum aquae nostrae.*
2. *Ibid.*, 1 : *sed nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.*
3. *Ibid.*, 1 : *optime norat pisciculos necare de aqua auferens.*
4. *Bapt.* 4 ; *Carn. resurr.*, 8 : *caro salutis est cardo. De qua cum anima deo alligatur, ipsa est, quae efficit, ut anima alligari possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro unguitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.*
5. *Bapt.*, 7.
6. *Ibid.*, 8.

Toutefois, ce n'est que par l'action divine, traduite par la bénédiction, c'est-à-dire, par son union au Saint-Esprit que l'élément sacramentel devient positivement efficace.Tertullien en donne la preuve ; il commence par rappeler que l'eau est par elle-même un élément très digne ; l'Esprit divin s'est reposé sur elle à l'origine du monde (1), et il l'a sanctifiée (2) ; Dieu s'en est servi pour ordonner le monde ; elle donne naissance à des animaux ; elle a part dans la formation de l'homme ; quoi d'étonnant, dès lors, si Dieu la fait servir à la régénération spirituelle de l'homme ; le Christ lui-même l'a sanctifiée dans son baptême (3).

Le contact primitif de l'Esprit divin et de l'eau, contact qui n'était que la figure de l'habitation de l'Esprit sur l'eau du baptême (4), ayant sanctifié l'eau, lui a communiqué la puissance de sanctifier à son tour (5).

Cette sanctification, immédiatement antérieure au baptême, s'accomplit au moyen de l'épiclèse ; on fait une invocation à Dieu, et aussitôt l'Esprit divin descend du ciel et vient à nouveau sanctifier l'eau, pour lui communiquer le pouvoir de sanctifier (6).

Une question se pose naturellement ici : comment Tertul-

1. *Genèse*, 1, 2. *Bapt.*, 3 : *solus liquor, semper materia perfecta, laeta, simplex, de suo pura, dignum vectabulum deo subiciebat.*

2. *Bapt.*, 4. *Ibid.*, 3 : *primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquae animare noverunt.*

3. *Adv. Iud.*, 8 : *baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate.*

4. *Bapt.*, 4 : *praenotabant ad baptismi figuram dei spiritum, qui ab initio supervectabatur super aquas, super aquas intinctorum moraturum.*

5. *Ibid.*, 4: *ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.*

6. *Ibid.*, 4 : *igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.* Cf. Anrich, op. cit. 191. sqq. Comme nous le verrons bientôt, l'antiquité concevait l'esprit comme plus ou moins matériel. On croyait donc que son union avec l'eau qui se faisait par l'ἐπίκλησις, était une union physique. Dans la suite, on considéra cette prière comme une formule mécanique.

lien conçoit-il cette union entre l'esprit et la matière ? Comme une union physique matérielle, car Tertullien regarde l'esprit comme une matière, d'une nature spéciale [1]. D'ailleurs pour lui, tout ce qui existe est matériel à sa façon [2]. Ce principe étant énoncé d'un manière générale, il est permis de l'appliquer à Dieu ; n'avons-nous pas vu, il y a un instant que l'union de l'eau et de l'esprit divin [3] est une union matérielle ?

Tertullien admet aussi le principe stoïcien de la corporéité de l'âme [4], contre Platon [5], Aristote et autres philosophes spiritualistes qui voient dans l'âme une substance incorporelle, et il prétend appuyer sa thèse d'une preuve scripturaire [6]. Si l'âme est corporelle, elle a donc des dimensions, une couleur [7], etc.

Enfin les anges sont également des esprits matériels, mais

1. *Bapt.* 3 : *liquor, dignum vectabulum deo subiciebat, Ibid.*, 4 : l'Esprit de Dieu *ab initio supervectabatur super aquas .. sanctum autem utique super sanctum (=aquas) ferebatur, et ab eo quo superferebatur id quod ferebat, sanctitatem mutuabatur, quoniam subiecta quaeque materia eius, quae desuper imminet, qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. — Spiritus in aquis corporaliter diluitur Ibid.*, 5 : *immundi spiritus aquis incubant.*

2. *De carn. Chr.* 11 : *omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est.* Cf. Anrich, op. cit., p. 190 sqq.

3. *Spect.*, 15 : *spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum.*

4. De *anima* 5 ; *De carn. Chr.*, 10 : la substance de l'âme n'est pourtant pas charnelle : *cuiuscumque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae.* Tertullien enseigne le traducianisme, *Anima*, 36-37.

5. *Anima*, 4.

6. *Anima*, 7 : un corps seul peut jouir ou souffrir. Or la parabole du mauvais riche et de Lazare montre que l'âme jouit ou souffre : *per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus... Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur non habens per quod pati possit, aut si habet, hoc erit corpus.*

7. *Anima*, 9 ; en se basant sur les dimensions de l'âme, Tertullien combat la métempsychose (*Anima*, 28-35).

comme l'âme est le souffle même de Dieu ([1]), les anges lui sont inférieurs ([2]).

Evidemment, les esprits mauvais ou démons sont aussi, d'après Tertullien, des substances matérielles ([3]).

Comment conçoit-il le péché ? Si aux yeux de Tertullien, l'âme est matérielle, on peut en conclure que le péché qui l'affecte est, en quelque façon également, une souillure matérielle. Et de fait, certaines expressions semblent nous autoriser à admettre cette conséquence ([4]).

La conception du péché comme une souillure matérielle qui affecte l'homme tout entier, n'est pourtant pas exclusivement propre à notre auteur : on la retrouve chez les gnostiques ([5]) ; c'est celle qui domine l'ancienne cathartique grecque ([6]), et elle n'avait pas complètement disparu du monde païen, à l'époque de Tertullien ([7]).

1. Tertullien fait parfois des anges, des esprits de feu : *Creator facit angelos spiritus et apparitores suos ignem flagrantem, tam vere spiritus quam et ignem, Adv. Marc.*, 3, 9.

2. *Adv. Marc.*, 2, 8 : *nam etsi angelus qui seduxit, sed liber et suae potestatis qui seductus est, sed imago et similitudo dei fortior angelo, sed adflatus dei generosior spiritu materiali, quo angeli constituerunt.*

3. *Apol.*, 22. *Bapt.*, 5 : *immundi spiritus aquis incubant.*

4. *Bapt.*, 2 : *nonne mirandum et lavacro dilui mortem ? Ibid.*, 4 : *quamquam ad simplicem actum competat similitudo, ut quoniam vice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur. Sed delicta sicut non in carne comparent, quia nemo super cutem portat maculam idololatriae aut stupri aut fraudis, ita eiusmodi in spiritu sordent, qui est auctor delicti... Tamen utrumque inter se communicat reatum, spiritus ab imperium, caro ab ministerium. Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur. Ibid.* 5 : *diluens peccata.*

5. Le péché constitue pour eux quelque chose de réel, d'objectif, et consiste dans l'union de l'homme avec les Archontes ou puissances ennemies de l'homme.

6. Dès l'origine, la cathartique repose sur l'idée que l'homme est entouré de puissances démoniaques ennemies, dont le contact souille. Cette souillure externe (μίασμα) matérielle, réelle doit être effacée par des éléments matériels. Cf. Anrich, op. cit. p. 15, 191 n° 1. Cf. Rohde, Psyche, p. 364. sq.

7. *Bapt.*, 5 : à propos de l'incubation des esprits immondes sur les eaux, Tertullien dit : *quorsum ista retulimus ? Ne quis durius credat angelum dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse, cum ange-*

Sa conception toute matérielle de Dieu et de l'âme humaine l'a amené à concevoir les sacrements comme des causes matérielles qui sanctifient physiquement l'âme. Les eaux du baptême pourront purifier l'âme, mais après que l'Esprit les aura pénétrées (1). L'imposition des mains fait circuler l'Esprit Saint en nous, comme le jeu de l'orgue hydraulique en fait sortir d'harmonieux sons (2). L'eucharistie engraisse l'homme de Dieu (3). Toutefois l'eau du baptême ne peut purifier ou sanctifier, ni l'huile de la confirmation, conférer le Saint-Esprit, ni l'eucharistie être valable, si ces éléments n'ont été sanctifiés par la prière de l'évêque. La valeur du sacrement vient donc de cette sanctification. Au lieu de dire, comme aujourd'hui (4) que le sacrement du baptême, par exemple, consiste dans l'ablution accompagnée de la formule trinitaire, les auteurs qui raisonnent par analogie avec l'eucharistie, enseignent qu'il est constitué par l'eau et par l'épiclèse qui la sanctifie.

La sanctification est donc considérée comme un élément de baptême, à peu près, toute proportion gardée, comme la prière consécratoire du pain et du vin est un élément de l'eucharistie (5). La causalité des sacrements est donc, chez Tertullien, une causalité physique.

Le réalisme de la conception et du langage de Tertullien nous avertissent donc que le symbolisme ne doit pas être bien développé chez lui, vu que celui-ci repose sur la distinction entre le matériel et le spirituel, le sensible et l'intelligible.

Toutefois le symbolisme ne lui est pas entièrement inconnu; voyons, par exemple l'énumération des sacrements, au traité de la résurrection : *caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro unguitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et*

lus malus profanum commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentat.

1. *Bapt.* 4 : *supervenit spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.*

2. *Ibid.*, 8.

3. *Carn. resur.*, 8.

4. Pourrat, Théol. Sacram. p. 51 sq.

5. Cf. St Cyprien Ep. 70, 1-2. 74, 5. Pourrat op. cit., p. 53 sq., p. 15 sq.

anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Nous sommes ici en présence d'une énumération d'opérations physiques et réelles — une ablution, une onction, une signation, une imposition de mains et un repas — accomplies sur le corps ; mais, à côté de chacune des actions corporelles, Tertullien signale l'effet spirituel — purification, consécration, protection, illumination, réfection spirituelle — qu'elles produisent et symbolisent [1]. Pourtant il ne s'agit ici que d'un symbolisme rudimentaire et purement intrinsèque ; la purification du corps symbolise la purification de l'âme ; l'onction faite sur la chair, et qui rappelle l'onction spirituelle du Christ, est l'image de l'onction spirituelle de l'âme [2] ; l'imposition des mains appelle le Saint-Esprit sur le chrétien, comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans l'orgue hydraulique.

Tertullien n'a pas songé non plus à faire des spéculations sur le symbolisme des sacrements ; il s'est contenté de sa conception rudimentaire. Bien qu'on trouve déjà l'ébauche de ce symbolisme dans les écrits apostoliques [3], les théories sacramentelles proprement dites ne seront commencées à Alexandrie qu'au troisième siècle, par Clément d'Alexandrie et surtout par Origène. Ce dernier n'a pourtant pas encore été bien loin dans cette matière. Il parle explicitement sans doute de σημεῖον à propos du baptême, mais pas pour en expliquer l'efficacité. La philosophie néoplatonienne, qui faisait une si large part au symbolisme et pour qui le sens littéral d'un écrit et le monde phénoménal ne sont que les enveloppes d'une signification plus profonde et d'un monde intelligible, devait faire d'Alexandrie, un terrain éminem-

(1) D'Alès, op. cit. p. 368.

2. *Bapt.*, 7.

3. Pour le baptême, cf. Paul, *Rom.*, 3 : le chrétien qui entre et sort du bain baptismal symbolise la mort et la résurrection du Christ, en même temps que la mort du chrétien au péché et sa régénération surnaturelle. L'eucharistie (Paul, *Cor.*, 1, 10, 17), qui est le corps du Christ, symbolise l'unité de l'Église (Batiffol : L'eucharistie : Paris 1905 p. 13 sq.). Le mariage chrétien est d'après l'apôtre, (*Eph.*, 5, 31-32), le symbole de l'union étroite du Christ avec son épouse mystique, l'Église.

ment propice au développement de l'allégorisme scripturaire [1]. Il faudra néanmoins attendre S[t] Augustin pour pouvoir constater l'élaboration définitive du concept de symbole efficace [2].

Quoiqu'il en soit, le symbolisme rudimentaire que nous avons constaté dans les écrits apostoliques et chez Tertullien, est certainement une des causes de l'emploi du mot μυστήριον, lequel de bonne heure, a servi à désigner les rites chrétiens [3]; en même temps il aura contribué à fixer l'idée de *mysterium* dans le concept de *sacramentum*.

§ 2. La formule qui accompagne l'action extérieure ou la forme sacramentelle.

Le signe extérieur du sacrement, indéterminé par lui-même, est déterminé par une formule [4], dont la valeur est consécratoire et qui lui confère une efficacité et une nature sacramentelles [5].

La formule technique sacramentelle s'appelle généralement *benedictio* [6]; et quelquefois *invocatio* [7]. Elle est constituée essentiellement, au moins pour le baptême, par la formule enseignée par le Christ lui-même, et par l'invocation des trois personnes de la sainte Trinité, laquelle implique la mention de l'Église [8].

1. Pourrat op. cit., p. 5. Zeller. Philosophie der Griechen t. III[b], p. 251.
2. Pourrat op. cit., p. 20.
3. S[t] Justin, Apol., 1, 29. Origène : Contra Cels. III (P.G. XI-999).
4. *Bapt.*, 2 : *inter pauca verba tinctus.*
5. *Bapt.*, 4 : *omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo.* On retrouvera plus tard la même formule chez S[t] Augustin, *(In Ioann. tr.* 803*)* : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*
6. Pour le baptême cf. *Bapt.*, 6 : *habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis. Ibid.*, 8 pour la confirmation : *per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. Ibid.* : *sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit.*
7. *Bapt.*, 4, cf. supra n° 2.
8. *Bapt.*, 6 : *ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Cor.*, 3 : *amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit.*

§ 3. Le ministre des sacrements de l'initiation.

Le ministre ordinaire des sacrements de l'initiation solennelle est l'évêque [1]. Il peut pourtant déléguer de simples prêtres et les diacres ; en cas de nécessité, les laïques ont le pouvoir et le devoir de baptiser, mais il faut écarter les femmes des fonctions sacrées du baptême [2].

Il nous reste à expliquer le rôle d'un ange, dont Tertullien nous mentionne l'intervention et auquel il attribue un rôle semblable à celui de l'Esprit divin. Tertullien désigne ses fonctions par les expressions suivantes : *medicare aquas* [3], *aquis temperandis adesse* [4]. Ceux qui sont baptisés sont *emundati sub angelo* [5] ; cet *angelus dei sanctus* est appelé *baptismi arbiter*, qui *superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto* [6].

Nous pensons que cet ange désigne le ministre du baptême [7], qui bénit l'eau destinée au sacrement, c'est-à-dire que par une invocation à Dieu [8] (ἐπίκλησις), il y fait descendre l'Esprit divin, qui lui donnera la vertu sanctificatrice. C'est lui encore qui accomplit la cérémonie rituelle [9] et prononce la formule sacramentelle.

Nous basons notre opinion sur la comparaison des textes : *Bapt.*, 6 : *in aqua emundati sub angelo spiritui sancto*

1. *Bapt.*, 17. — *Ibid.* 8 : *manus sanctas* cf. Audollent, Carth. rom., p. 587 sqq.
2. *Ibid.*, 17.
3. *Bapt.*, 4 : *igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum.*
4. *Bapt.*, 5 : *ne quis durius credat angelum dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse.*
5. *Bapt.*, 6 : *non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur.* Comparez *Corona* 3 : *sub antistitis* (= *angeli*) *manu, contestamur nos renuntiare diabolo.*
6. *Bapt.*, 6.
7. Cf. Dom Corbinien Thomas, Migne II p. 1160 — et D'Alès Théol. de Tert. p. 325 n° 4.
8. *Bapt.*, 4 : *invocato deo....*
9. *Bapt.*, 6 : *in aqua emundati sub angelo.*

praeparamur. Comparons *Cor.*, 4: *sub antistitis* (l'évêque) *manu, contestamur nos renuntiare diabolo.* Cet ange est aussi appelé, nous le disions à l'heure, *baptismi arbiter,* qui *superventuro Spiritui Sancto vias dirigit.* C'est donc celui qui préside la cérémonie du baptême ([1]).

§ 4. La nécessité des sacrements.

Tertullien insiste surtout sur la nécessité du baptême. Elle pouvait difficilement laisser place à un doute : l'Écriture est catégorique ([2]), et Tertullien ne manque pas d'y faire appel pour combattre les Caïnites et les Quintilliens qui niaient la nécessité du sacrement, sous prétexte que la foi seule suffit ([3]). La réception du baptême, dans la forme prescrite par Jésus-

1. Comparez les expressions suivantes, à peu près synonymes : *Ad nat.*, 2, 15 *tristitiae deos arbitros,* (qui président à) ; *Spect.*, 10 *arbitris funerum et sacrorum* ; *Apol.*, 8 *ad patrem sacrorum adire* ; *Ad nat.*, 1, 7 : *ad magistrum sacrorum vel patrem adire. Apol.*, 21 : le Christ qui est l'auteur de la Loi nouvelle est appelé : *disciplinae arbiter et magister. Prax.* 12 : en disant *(Gen.* 3, 22) : *Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis,* à qui le Père comparait-il l'homme ?... *Filio qui erat induturus hominem, spiritui vero qui erat sanctificaturus hominem : quasi cum ministris et arbitris ex unitate Trinitatis loquebatur. Apol.* 23 : *per arbitrum Christum ; Adv. Hermog.* 22 : *in principio deus fecit caelum et terram. Adoro scripturae plenitudinem, qua mihi et factorem manifestat et facta. In evangelio vero amplius et ministrum atque arbitrum factoris invenio ; An.* 38 : *concupiscentia oculis arbitris utitur* (ministère des yeux). — Par contre *arbiter* se rapproche quelquefois de *artifex* : *Ad nat.*, 2, 3, Tertullien appelle Dieu : *artificem et arbitrum* (directeur du mouvement) ; *Pal.* 2 : *Iordanis amnis finium arbiter* (qui fait la limite) ; *arbiter* se rapproche aussi parfois de *dominus, Ad nat.*, 2, 17 : *Romanos totius orbis dominos atque arbitros esse factos, arbiter* a aussi son sens premier de témoin et est quelquefois synonyme de *profanus* (non initié), *Ad nat.*, 17 : *licita mysteria omnem arbitrum extraneum caveant ; Apol.*, 7 : *piae initiationes arceant profanos et arbitris caveant. Bapt.* 6 : la Trinité est appelée *arbitros fidei* (témoin ; juge) ; *Test. anim.* 1 : *arbitrum et iudicem* — *Ux.* 2, 5 ; *Anima,* 38 : les médecins sont nommés *arbitri* (juges) *letalium rerum.*

2. Math., 28,19 ; Jean, 3, 5.

3. Tert., *Bapt.*, 1 ; 12 : *cum vero praescribitur nemini sine baptismo competere salutem* ; 13 : *lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta* (Math., 28, 19).

Christ, est donc d'une nécessité absolue ([1]). On peut pourtant y suppléer par le baptême de sang ou par le martyre ([2]).

§ 5. La cause dernière de la Renatio, ou de la sotériologie de Tertullien.

Nous avons montré jusqu'ici quels sont les instruments externes de la régénération baptismale. Nous avions auparavant parlé des dispositions internes requises pour la licéité du sacrement. Ce sont là les causes immédiates, prochaines du salut ou de la renaissance ; mais la cause dernière de la régénération est en Dieu lui-même. C'est Dieu qui conduit l'homme au salut, mais en tenant compte de la liberté humaine.

Nous allons donc examiner la sotériologie de Tertullien, en nous plaçant d'abord au point de vue particulier du baptême, et en nous demandant quelle est la raison dernière de son efficacité. Nous envisagerons ensuite la sotériologie de Tertullien dans son ensemble, et verrons le rôle joué par Dieu dans l'œuvre du salut de l'humanité, et celui qui est laissé à l'homme.

A. *Raison dernière de l'efficacité du baptême*

En dernière analyse, le baptême tire son efficacité de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ qui a lui-même été baptisé ([3]) et qui a institué le baptême ; c'est pourquoi durant la vie du Sauveur, les Apôtres n'ont pu conférer que le baptême de pénitence ; le baptême chrétien n'existait pas encore à cette époque, puisqu'il devait tenir son efficacité des souffrances et de la résurrection du Christ ([4]). La pensée

1. Cf. Hermas, *Simil.*, 9, 16 (Funk, I, 530) ; Origène, *De exhort. martyr.*, 30, (P. G. t. XI, col. 600) ; Irénée, *Contr. haer.*, I, 22 (P. G. VII, 784).

2. *Bapt.*, 16 ; Cf. D'Alès, op. cit., 330 n° 2.

3. *Adv. Iud.*, 8 : *baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptimate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt.*

4. *Bapt.*, 11. *nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius. Ibid.* 1 : *nos pisciculi secundum* ἰχθύν *nostrum Iesum Christum in aqua nascimur. Ibid.*, 10 : *agebatur*

n'est donc pas venue à Tertullien d'attribuer à ces souffrances et à leurs mérites un effet rétroactif. Le baptême n'est donc que l'instrument qui applique les fruits de la passion du Christ ([1]).

B. *La sotériologie de Tertullien, considérée dans son ensemble.*

La théologie de Tertullien est assez pauvre sur ce point, et ne dépasse guère les formules de l'Écriture. C'est ainsi qu'il n'applique même pas sa théorie sur la satisfaction à l'œuvre rédemptrice du Christ. D'une manière générale, Tertullien conçoit la rédemption comme la conséquence d'une substitution du Christ à l'humanité coupable pour laquelle il prie son Père ([2]). Cette substitution volontaire est annoncée par les prophètes ([3]).

Le Christ est donc l'auteur de la rédemption ; c'est pourquoi Tertullien l'appelle *salutis pontificem* ([4]). L'homme avait péri à cause du péché dont la mort est la punition ([5]). L'hu-

itaque baptismus paenitentiae quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae. Adv. Iud. 13. De même que le bâton symbolique de Moïse a adouci les eaux amères, et par là, a rendu la vie au peuple hébreux, *sicuti nos, qui saeculi calamitatibus extracti in quo commorabamur siti pereuntes, id est verbo divino privati, ligni passionis Christi aquam baptismatis potantes fide, quae est in eum, reviximus..... quid manifestius huius ligni sacramento, quod duritia huius saeculi mersa in profundo erroris, et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi. Adv. Marc.*, 4, 9 : *unius lavacri vis et plenitudo Christo soli dicabatur.*

1. *Adv. Iud.*, 13 : *quid manifestius huius ligni sacramento, quod duritia huius saeculi mersa in profondo erroris, et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi ?*

2. *Adv. Marc.*, 2, 26 : *miserandi vos quoque* (Juifs et Marcionites) *cum populo, qui Christum non agnoscitis, in persona Moysi figuratum, patris deprecatorem et oblatorem animae suae pro populi salute.*

3. *Adv. Marc.*, 2, 26 ; *Ibid.*, 3, 7.

4. *Carn. Chr.*, 5 ; *Adv. Marc.*, 4, 25 : *igitur quoniam ipse erat authenticus pontifex dei patris, inspexit illos secundum legis arcanum, significantis Christum esse verum disceptatorem et eliminatorem humanarum macularum.*

5. *Anima* 52 : *si non deliquisset, nequaquam obisset.*

manité tout entière avait besoin de rédemption ([1]). Or cette mort spirituelle de l'humanité ne pouvait être réparée que par la mort du Christ ([2]), nouvel Adam en la personne duquel toutes les âmes sont contenues ([3]). Le Père céleste a donc imposé à son fils cette mission rédemptrice ([4]). Le Christ d'autre part a accepté cette mission par amour ([5]). Il s'est fait homme, il a revêtu la chair humaine pour nous délivrer du péché, sans toutefois contracter lui-même la souillure de notre chair ([6]). Il est né d'une vierge, afin que notre âme soit désormais libre de toute souillure ([7]). Cette naissance d'une vierge était d'ailleurs un signe promis par Dieu ([8]). Si cette naissance ne s'est pas faite suivant le mode ordinaire, la réalité de la chair du Christ n'en est pas moins certaine :

1. *Carn. Chr.*, 14 : *salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat. Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Idol.*, 5 : *nec enim quisquam nostrum non peccator inventus est, cum Christus non alia ex causa descenderit quam peccatorum liberandorum. Adv. Marc.* 3, 9 : *Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostram navitate sua reformaret atque etiam mortem nostram morte sua dissolveret, resurgendo in carne, in qua natus est, ut et mori posset.*

2. *Bapt.*, 12 ; *Pud.*, 22.

3. *Carn. resurr.*, 53 ; *Anima*, 40.

4. *Carn. Chr.*, 6 : *at vero Christus mori missus. Ibid.*, 14 : *nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a patre*, mais c'est l'homme que Dieu a ordonné à son fils de racheter.

5. *Carn. Chr.*, 4 : *propter eum descendit... propter eum omni se humilitate deiecit usque ad mortem, et mortem crucis* (*Phil.*, 2, 8) ; *amavit utique quem magno redemit.*

6. *Ibid.*, 16 : *nostram (= carnem) enim induens suam fecit ; suam faciens non peccatricem eam fecit.*

7. *Ibid.*, 20 : *quid fuerit novitatis in Christo ex virgine nascendi palam est, scilicet solummodo hoc, quod ex virgine..., eo uti virgo esset regeneratio nostra spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum, virginem et ipsum, etiam carnaliter, ut ex virginis carne. Ibid.*, 17 : *concepit igitur virgo et peperit Emmanuelem, nobiscum deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in deo. In quo homine deus natus est carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam novo semine, id est spiritaliter, reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam.*

8. *Ibid.*, 17 : *nove nasci debebat novae nativitatis dedicator, de qua signum daturus dominus ab Esaia praedicabatur.* Cf. *Carn. Chr.*, 20.

elle ressortira suffisamment de sa vie et de sa passion [1]. D'ailleurs, pour pouvoir mourir, le Christ devait avoir une chair réelle [2].

Le Christ nous a donc rachetés à un grand prix [3]. Notre salut est le fruit de ses abaissements et de sa mort [4].

Et puisque sa chair était une chair véritable, ses souffrances et sa mort ont été réelles [5]. Il en est de même de sa résurrection. Après St Paul [6] et contre Marcion, Tertullien la proclame le fondement de notre espérance [7], le gage et le modèle de notre propre résurrection [8], de même que la mort du Christ est le gage de notre propre vie [9]. Désormais l'homme est racheté de la domination des anges qui sont les maîtres du monde, il est arraché aux esprits mauvais, aux ténèbres du siècle, au jugement éternel,à la mort sans fin [10].

C) *La liberté humaine et la théorie du mérite d'après Tertullien.*

Nous avons donné jusqu'ici la part de Dieu, dans l'œuvre du salut de l'homme. L'homme, lui aussi, concourt à cette œuvre, car il peut mériter son salut et le fondement de ce mérite est

1. *Carn. Chr.*, 17 sqq.
2. *Carn. Chr.*, 4 ; *Adv. Marc.*, 3, 11.
3. *Cor.*, 13 : *sed tu iam redemptus es a Christo, et quidem magno* *Adv. Marc.*, 4, 21 *ut dedecore eius salus nostra constaret.*
4. *Adv. Marc.*, 2, 16 : *qui credimus deum etiam in terris egisse et humani habitus humilitatem suscepisse ex causa humanae salutis.*
5. *Carn. Chr.*, 5 : *sed iam hic responde, interpretator veritatis, nonne vere crucifixus est deus ? Nonne vere mortuus est, ut vere crucifixus ? Nonne vere resuscitatus, ut vere scilicet mortuus ?*
6. *Cor.*, 1, 15, 3-4.
7. *Carn. Chr.*, 5 : *parce unicae spei totius orbis.*
8. *Pat.*, 9 : *credentes enim resurrectionem Christi in nostram quoque credimus. Propter quos ille et obiit et resurrexit. Cf. Carn. resurr.*, 48.
9. *Scorp.*, 7 : *si deus filio suo non pepercit, sed pro nobis tradidit illum, quomodo non et cum illo omnia condonavit nobis* (PAUL, *Rom.*, 8, 32) ? *Vides, quomodo etiam proprium suum filium primogenitum et unigenitum sophia divina iugulaverit, utique victurum, immo et ceteros in vitam redacturum.*
10. *Fug.* 12 : *et dominus quidem illum (= hominem) redemit ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua.*

la liberté humaine [1]. D'autre part, le mérite repose sur la justice divine [2].

Tertullien reconnaît aussi que l'homme est aidé dans ses opérations par la grâce divine [3], mais qu'elle ne supprime pas la liberté.

En faisant le bien nous méritons Dieu [4] et notre éternité.

Dieu, par contre, est obligé de récompenser nos bonnes actions et devient par là notre débiteur [5] ; Il se doit aussi de punir nos mauvaises actions [6]. Bref, Dieu nous juge d'après nos mérites [7] actuels [8]. Les récompenses qu'il nous donne varient aussi dans la mesure de nos mérites [9] sur terre, car l'âme ne peut mériter que pendant qu'elle est dans la chair [10].

1. *Adv. Marc.*, 2, 6 : *tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret et bono sponte servando et malo sponte vitando, quoniam et alias positum hominem sub iudicio dei oportebat iustum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet. Ceterum nec boni nec mali merces iure pensaretur ei, qui aut bonus aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate.*

2. *Ibid.*, 2, 13.

3. *Ux.*, 1, 8 ; *Anima*, 21 ; *haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem...; quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur.*

4. *Paen.*, 6 : *omnes salutis in promerendo deo petitores* Cf. *Adv. Iud.*, 3. *Apol.*, 18 : *quas demerendo sibi (= deo) disciplinas determinaverit.*

5. *Paen.*, 2 : *bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis renumerator est causae.* Cf. *Exh. cast.*, 2.

6. *Paen.*, 5 ; *Adv. Marc.*, 2, 27 : *severitatem iudicis secundum merita causarum congruentem pro saevitia exprobrantis.*

7. *Adv. Marc.*, 4, 17 : *haec* (Luc. 6, 37-38) *retributionem pro meritis provocatam sonant. Ibid., a creatore ut a iudice et dispunctore meritorum.* Cf. *Test. Animae*, 4 ; *Spect.*, 30. *Apol.*, 18 ; *suscitatis omnibus ab initio defunctis et reformatis et recensitis ad utriusque meriti dispunctionem.*

8. *Adv. Marc.*, 2, 23 : *atquin nihil tam <et> bono et iudici convenit quam pro praesentibus meritis et reicere et adlegere.*

9. *Adv. Marc.*, 3, 24 : *sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium. Orat.*, 3, 4 : *Scorp.*, 6 : *et quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum ?*

10. *Carn. resurr.*, 7 : *videamus nunc de propria etiam Christiani nominis forma, quanta huic substantiae... apud deum praerogativa*

La récompense que Dieu nous accorde est donc un prix [1]. Entr'autres, la résurrection est la récompense des travaux et des peines qu'on a soufferts en ce monde. [2]

Si au lieu de faire le bien nous commettons le péché, nous offensons Dieu ; cependant nous pouvons nous réconcilier, car Dieu accepte une satisfaction [3]. Celle-ci consiste dans la pénitence [4] qui est une compensation de l'injure faite à Dieu [5].

Comme on l'a déjà fait remarquer, la théorie du mérite et de la satisfaction est peut-être dans toute l'œuvre de Tertullien celle où se trahit le plus son esprit de juriste [6].

§ 6. Le concept sacramentel et les sacramentaires chez Tertullien.

Tertullien connait-il les sacrements dans le sens défini que la théologie moderne a donné à ce mot ? L'essence d'un sacrement consiste en ce qu'un signe sensible soit institué par Jésus-Christ, pour conférer efficacement la grâce qu'il symbolise. Si Tertullien ne connait pas la définition du

sit etsi sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi, dum est in carne, crediderit; adeo caro salutis est cardo.

1. *Scorp.*, 6 : *eadem pretia quae et merces. Cult. fem.*, 1, 1 : *si tanta in terris moraretur fides, quanta merces eius expectata in caelis. Pat.*, 11 ; *eius officii magna merces, felicitas scilicet.*

2. *Carn. resurr.*, 40 (*Cor.* 2, 4, 17 sq. *Rom.*, 8, 17 sq.)

3. *Paen.*, 7 : *offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias, et quidem volentem. Ibid.*, 11 : *deliqui, dicito, in deum, et periclitor in aeternum perire ; itaque nunc pendeo et maceror et excrucior, ut deum reconciliem mihi, quem deliquendo laesi.*

4. *Paen.*, passim, e. g. 5 : *poenitentiam, quae per dei gratiam ostensa et indicta nobis in gratiam nos domino revocat. Cf. Pat.*, 13 ; *Ieiun.* 13. Tertullien est le premier à introduire le terme de satisfaction ; cf. *Bapt.*, 20 ; *Paen.*, 8 ; *Pud.*, 9, 13 ; *Pat.*, 3.

5. *Scorp.* 6 : *Sed respice compensationem, cum caro et anima dependitur.... eadem pretia quae et merces.*

Pat., 16 : *rependamus illi (= Christo) quam (= patientiam) pro nobis ipsi dependit.*

6. Cf. Tixeront : La théologie antinicénienne, Paris, 1905. pp. 334-335., Harnack Lehrb. der Dogmengesch., III, p. 16 sq. note 1.

sacrement, il en connaît au moins la chose. La preuve en est facile, surtout pour le baptême. Ainsi au traité *De baptismo,* chap. 7, Tertullien énonce le lien de causalité qui existe entre l'ablution extérieure et l'effet interne de la grâce *ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.* Ailleurs, dans le même traité [1], il recherche les raisons pour lesquelles l'eau a été choisie pour symboliser le baptême. Il connaît donc un signe sensible, symbole et cause efficace de la grâce. Le même lien de causalité entre le signe sensible et la grâce invisible est donné par Tertullien au sujet de l'onction [2] et de l'eucharistie [3].

Quant à l'institution divine des sacrements, Tertullien l'affirme expressément du baptême [4]. Ailleurs, il cite ensemble les trois sacrements de l'initiation [5] et il les présente comme des sacrements divins, par opposition à ceux de Marcion, qui ne sont que la contrefaçon des rites chrétiens [6].

A côté des sacrements [7], qui sont des signes symboliques et efficaces de la grâce, Tertullien connaît des signes qui leur sont semblables, et qui symbolisent simplement la grâce, mais ne l'opèrent pas. Tertullien établit nettement cette distinction à propos de la circoncision, qui est, non un signe de salut, mais le signe de réprobation du peuple de Dieu [8], puisque

1. *Bapt.*, 3.

2. *Ibid.*, 7 : *in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit. Carn. resurr.*, 8 : *caro unguitur, ut anima consecretur.*

3. *Adv. Marc.*, 1, 14 : *panem quo (Christus) ipsum corpus suum repraesentat. Carn. resurr.* 8 : *caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.*

4. *Bapt*, 9 : *lignum illud erat Christus venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas baptismi scilicet ex sese remedians. Ibid.*, 9 : *instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius.*

5. *Carn. resurr.*, 8 : *Adv. Marc.*, 1, 4.

6. *Adv. Marc.*, 1, 4 : *sacramenta propria.*

7. Cf. sur cette question Stakemeier, Rev. cit., 1908 f. 6, p. 464-6.

8. *Adv. Iud.*, 3 : *hanc circoncisionem in signum, non in salutem esset daturus populo Israël.... unde dignosci haberet.*

la foi était le seul moyen de sanctification ou de salut dans l'ancien Testament [1].

Le baptême de Jean, bien qu'étant d'institution divine, ne possédait pas non plus une vertu intrinsèque de sanctification, mais il n'avait d'efficacité que celle de la pénitence dont il était le signe [2].

Il faut mettre également au nombre des sacramentaires, l'usage d'un mélange de lait et de miel qui constituait le dernier rite de l'initiation solennelle aux temps de Tertullien [3]. Il le présente comme un rite traditionnel, bien que non mentionné dans l'Écriture [4].

Tantôt il cite cette collation de lait et de miel, avec l'eau du baptême, l'huile de la confirmation et le pain de l'eucharistie, comme les sacrements propres au Dieu de Marcion [5] ; tantôt il l'omet quand il énumère les trois premiers sacrements, c.-à-d. les trois moyens grâce auxquels le corps participe à la sanctification de l'âme et auxquels il attribue la production efficace de la grâce [6] ; tantôt, il la cite en même temps que le baptême et l'eucharistie, mais en ne lui donnant qu'une valeur symbolique [7] ; tantôt, après avoir parlé des trois premiers sacrements, il parlera du lait et du miel, mais comme symbole des espérances de la vie céleste, et non comme cause efficace de la grâce [8].

1. *Bapt.*, 13 : *Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit.*

2: *Bapt.*, 13.

3. *Cor.*, 3.

4. *Ibid.*, 4.

5. *Adv. Marc.*, 1, 14.

6. *Carn. resurr.*, 8, 26.

7. *Cor.*, 8 : *inde suscepti* (du bain du baptême) *lactis et mellis concordiam praegustamus*. Cf. Usener, Milch u. Honig in griech u. altchristl. Anschauungen u. Kulten, dans Rhein. Mus., 1902, II p. 177-195 ; cf. 184-185.

8. *Carn. resurr.*, 26 : *sic Iudaei terrena solummodo sperando caelestia amittunt, ignorantes et panem de caelesti repromissum et oleum divinae unctionis et aquam spiritus et vinum animae vigorantis ex vite Christi. Sicut et ipsam terram sanctam Iudaicum proprie solum reputant, carnem potius domini interpretandam, quae exinde et in omnibus Christum indutis sancta sit terra, vere sancta per incola-*

Tantôt, il est vrai, Tertullien cite la collation de lait et de miel, avec l'eau du baptême, l'huile de l'onction et le pain de l'eucharistie, comme les sacrements propres au Dieu de Marcion [1]; mais rien ne prouve que nous devions considérer ce rite comme sacramentel. Même quand il l'appelle un *sacramentum*, Tertullien le présente comme un symbole, celui de l'enfance renouvelée dans le Christ [2]. D'ailleurs le caractère élastique du mot *sacramentum* permettait que ce mot fût appliqué à un ensemble de réalités d'essences différentes, sans doute, mais unies par un lien commun ; ce lien, c'était l'usage contemporain d'une collation de lait et de miel, après la réception des trois premiers sacrements, dans le cas d'initiation solennelle.

Une autre raison est fournie par l'argumentation même de Tertullien, qui reproche au dieu de Marcion, ennemi de la matière, d'user pourtant de moyens matériels pour la sanctification de ses fidèles. Tertullien cite, les uns après les autres, ces moyens matériels empruntés par Marcion, mais ce rapprochement ne suffit pas pour conclure que tous aient la même valeur. Le contraire devient certain, quand on considère, d'abord, l'élasticité du mot *sacramentum* qui peut être synonyme de *signum*, puis la valeur symbolique [3] que Tertullien attribue au rite de la collation de lait et de miel, et enfin, la place que leur citation tient dans son argumentation.

Quant à l'usage de cette collation, pris en lui-même, il s'explique aisément. L'initiation est une renaissance spirituelle qui donne droit à des espérances éternelles. [4] Le

tum spiritus sancti, vere lacte et melle manans per suavitatem spei ipsius, vere Iudaea per familiaritatem.

1. *Adv. Marc.* 1, 14.

2. *Ibid. mellis et lactis societatem, qua suos infantat.* Cf. D'Alès, op. cit. p. 335.

3. *Adv. Marc.* 1, 14 : *Mellis et lactis societatem, qua suos infantat* (Cf. D'Alès, op. cit., p. 335) *Cor.*, 3 *inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus.* (Cf. Usener, l. c.)

4. *Adv. Marc.*, 3, 16 : *quia Iesus Christus secundum populum — quod sumus nos, nati in saeculi desertis — introducturus erat in terram promissionis melle et lacte manantem, — id est <in> vitae aeternae*

lait, nourriture de l'enfance, et le miel, symbole du bonheur terrestre, étaient tout désignés pour symboliser les espérances que donnait l'initiation. Nous parlerons plus loin de l'origine de ce symbolisme.

possessionem, qua nihil dulcius. Carn. resurr., 26 : *sicut et ipsam terram sanctam Iudaicum proprie solum reputant, carnem potius domini interpretandam, quae exinde et in omnibus Christum indutis sancta sit terra, vere sancta per incolatum spiritus sancti, vere lacte et melle manans per suavitatem spei ipsus, vere Iudaea per dei familiaritatem.*

Troisième partie.

LES INITIATIONS DANS LES MYSTÈRES PAIENS.

Nous avons noté au début de notre seconde partie [1], que Tertullien signale certaines ressemblances entre les rites d'initiation païenne et les sacrements chrétiens. Après avoir exposé la théologie sacramentaire, nous avons, pour nous conformer au but de notre dissertation (c.-à-d. faire la comparaison des rites d'initiation chrétienne et païenne), à exposer brièvement l'état actuel de nos connaissances au sujet de l'initiation dans les mystères païens.

Autant que possible, nous suivrons l'ordre adopté dans notre seconde partie, et nous exposerons le rituel des initiations païennes, leurs effets, la mode d'efficacité, la sotériologie et l'eschatologie des mystères. Nous avons évidemment l'intention de ne parler que des principaux mystères, ou antérieurs ou contemporains de Tertullien.

Une esquisse préalable sur leur mythologie peut apporter un appoint sérieux à l'intelligence de leur rituel, soit que celui-ci soit inspiré par la mythologie, soit que la légende ait été inventée pour expliquer la valeur symbolique des rites. C'est pourquoi nous avons cru bon de faire précéder l'exposé de chacun des rituels, d'un court aperçu mythologique.

Les religions mystérieuses qui sont entrées en conflit avec le christianisme sont principalement les religions orientales qui ont envahi l'empire romain à l'époque des Sévères [2]. Les vieilles divinités indigènes continuaient à vivre dans les campagnes et dans les couches populaires inférieures, mais à

1. Cf. p. 120.
2. Cumont : Religions orientales dans l'empire romain, Paris 1907, p. 236 sq.

côté d'elles, les cultes asiatiques avaient pris une place prépondérante. C'étaient surtout les cultes de l'Asie mineure, avec leur dévotion fanatique et sensuelle ; ceux de l'Égypte avec leur rituel séduisant ; ceux de l'Assyrie, avec leurs doctrines eschatologiques élevées ; le culte de Mithra enfin avec sa morale pure. Nous dirons également un mot des mystères d'Eleusis, à cause de leur célébrité et parce que les Pères en ont assez souvent parlé.

CHAPITRE I.

Le rituel des initiations.

§ 1. Les mystères d'Eleusis ([1]).

Ces mystères étaient célébrés en l'honneur de Déméter et Coré. Le mythe des deux divinités, dans sa forme essentielle et antique, peut se résumer comme suit ([2]) : " l'enlèvement de " Proserpine, les courses de Déméter à la recherche de sa " fille, le sombre deuil de la mère affligée, sa réception chez " Célius et Métanire, le cycéon que lui offrait Jambé, l'éduca- " tion de Démophon, remplacé semble-t-il, plus tard par Trip- " tolème, la révélation de la divinité d'abord dissimulée de " Déméter, enfin le retour de Coré à la lumière, après que son " époux infernal lui a fait manger le pépin de grenade qui la " lie à lui pour jamais, et l'établissement de la loi éternelle et " immuable qui périodiquement la ramènera des bras de sa " mère à ceux de son époux. „

Les mystères d'Éleusis subirent, à des époques différentes, plus d'une modification. La première, de par l'influence du culte de Dionysos, qui introduisit un élément bachique dans l'ancien fonds des Éleusinies.Puis, ces mystères se transformèrent sous l'influence de l'Orphisme. Ils prirent plus tard une

1. Cf. Schoemann (3e édit.) Griech. Altertümer, II, 377 sqq. — Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. II, 144 sqq.— Rohde, Psyche (2e éd.) I. 279 sqq. — Foucart, Bull. de corr. hellén. IV, 233 sqq. — Wobbermin, Religionsgeschichte (Beeinflüssung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen) Berlin 1897. — Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894. — Foucart, Recherches sur l'origine et la nature des mystères, Paris, 1895. Idem, Revue des études grecq. 1893 p. 333 sq. Mémoires Academ. des Inscr. et Belles-Lettres, tomes 35 et 37 — Stengel, art. Eleusinia dans Pauly-Wissowa, Realencycl. — Gruppe, Griech. Mythologie, passim. — Stengel, Die griech. Kultusaltertümer (2e édit.) 1898 p. 152 sqq.

2. Cf. Lenormant art. Eleusinia dans Daremberg, p. 548.

extension considérable grâce à l'hégémonie d'Athènes. Malgré leur popularité, le secret de l'initiation qu'on y recevait fut généralement bien gardé, parce que les initiés s'obligeaient au secret par serment et que l'on savait que la violation du secret entraînait la mort et la confiscation des biens.

La plupart des mystères comportent différents degrés d'initiation. La raison de cette multiplication se trouve dans l'idée qu'on ne peut, sans danger, entrer de suite en contact avec la divinité qui est sacrée. A cette idée de danger s'ajouta plus tard, avec le développement de la conscience, celle de la nécessité d'une purification des fautes [1].

L'initiation aux mystères d'Éleusis comprenait deux actes [2]: d'abord les petits mystères ; le candidat était initié à Athènes au mois Anthestérion (février). Les dieux célébrés dans cette cérémonie étaient Coré (Perséphone), Dionysos-Jacchos, fils ou frère de Coré. On y jouait la représentation dramatique de leur naissance. Cette première partie de l'initiation s'appelle μύησις.

Six mois après (Boedromion, septembre), se célébraient les grands mystères. Les fêtes commençaient à Athènes. L'archonte Basileus faisait lire un décret à fin de réunir les initiés et d'exclure les profanes. Le lendemain, avait lieu la cérémonie de la purification à la mer (ἅλαδε μύσται). La journée du surlendemain était occupée par certains rites : sacrifices, processions. Le point culminant était la grande procession à Éleusis. Après différentes haltes, on y arrivait le soir et on y introduisait Jacchos [1]. Ici commencent les grands mystères proprement dits, c.-à-d. l'initiation secrète au grade d'ἐπόπτης. Parmi les rites de cette partie de l'initiation, il faut compter la représentation du drame sacré de Déméter, la manducation du cycéon et la παράδοσις τῶν ἱερῶν [3]. On peut être initié ensuite au grade de Hiérophante ou de Dadouque, mais nous ne savons rien du rituel de ces initiations.

D'une manière générale, on peut donc distinguer dans les mystères d'Eleusis, une double espèce de rites : ceux qui

1. Rev. hist. des relig. 1906 p. 289-320.

2. Aristophane, *Ran.*, 325 — Chantepie de la Saussaye, op. cit., II, 149.

3. Le détail de ce rituel sera exposé au chapitre suivant.

introduisent le néophyte dans la vie mystique, et ceux qui lui permettent de réaliser l'objet des mystères. Plus tard, ces rites se confondirent. Il dut pourtant y avoir toujours une distinction entre les rites auxquels les adeptes participaient une fois dans leur vie, au moment de leur initiation, et ceux auquels ils prenaient part chaque fois qu'ils revenaient assister à la célébration des mystères. Le taurobole dont nous parlerons à propos des mystères de Cybèle, semble avoir eu ce dernier caractère (1).

On sortait des mystères éleusiniens, avec l'assurance de l'immortalité pour l'âme et de la jouissance d'une vie heureuse après le trépas. C'est là le sens des " belles espérances (2) „ qui accompagnaient les initiés dans la tombe.

§ 2. Le culte et les mystères de Cybèle.

Parmi les cultes orientaux, ce fut celui de la *Magna Mater* qui fut adopté le premier par les Romains (3). Cybèle déesse de Phrygie adorée à Pessimonte, et siégeant sur l'Ida et le Bérécynthe, était regardée comme la mère féconde de toutes choses. Attis est son bien-aimé ; le pin lui est consacré et elle a le lion pour attelage. Quand les Phrygiens, venus de la Thrace, eurent conquis les vieilles populations anatoliques, ils assimilèrent leur Dionysos-Sabazios à Attis et donnèrent ainsi au culte de Cybèle-Attis, un caractère orgiastique (4).

A la fin de la République, *Mâ*, une seconde divinité d'Asie-mineure fut introduite à Rome ; elle était apparentée à Cybèle, mais ses rites étaient sanguinaires et elle fut bientôt, à cause de son caractère guerrier, assimilée à la Bellone italique (5).

Au commencement de l'empire, à partir de Claude et de Caligula, le culte de la Mère des Dieux fut particulièrement

1. Rev. hist. des relig. 1903 p. 166.

2. Isocrate, Panégyr. 59.

3. Cumont, Relig. orient., p. 56 sq. —Hepding, Attis, seine Mythen. u. sein Kult (1903). — Frazer, Adonis, Attis, Osiris p. 163 sqq.

4. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique. Extrait de Mémoires Acad. Inscr. et B. L, t. 38, 1904, p. 22 sq.

5. Tert. *Apol.*, 9 : *hodie istic Bellonae sacratos sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat.*

en faveur. Les fêtes d'Attis et de Cybèle qui jouissaient d'une grande vogue, avaient lieu à Rome, du 15 au 27 mars. On y célébrait la mort et la renaissance d'Attis [1].

Parmi les causes [2] qui ont contribué à donner de la vogue, à Rome, au culte de la *Magna Mater*, il faut citer : 1) le caractère émouvant de ces fêtes où, par une série de sentiments savamment préparés, on élevait les assistants jusqu'au ravissement extatique ; 2) les promesses d'immortalité faites à ses adeptes ; Attis en était le modèle ; à l'imitation des sectateurs de Sabazios, les sectateurs d'Attis croyaient probablement, que sous la conduite d'Hermès psychopompe, les bienheureux seraient admis, dans la vie d'outre-tombe, à un festin divin auquel les repas sacrés des mystères servaient de préparation; 3) enfin, la religion de Cybèle-Attis jouit de la protection officielle de l'état romain et cette faveur explique comment d'autres cultes, p. e. celui d'une autre divinité phrygienne *Mên*, recherchèrent l'alliance de Cybèle-Attis qui finit par les absorber. Ce qui distinguait les cultes de l'Asie-Mineure, c'était leur dévotion fanatique et sensuelle.

Le taurobole et le criobole constituaient les rites d'initiation des mystères de Cybèle [3]. Leur rituel nous est connu

1. Wissowa, Religion u Kultus der Römer, p. 263 sq.—Cumont. Realencycl. de Pauly-Wissowa, II, 2247 sqq.

2. Cumont, Relig. orient. pp. 72 ss.

3. Cumont, Rev. archéol., XII, 1888, 132 sqq. ; comp. Rev. de philol., XVII 1893, 195 sq. — Rev. hist. et litt. relig., 1901, VI, 97 sq. — Wissowa, Relig. u. Kult. der Römer p. 263 sqq. — Cumont, Relig. orient. 56. Text. et Mon. I, 324 sq. ; Art. Mithra dans Daremberg, 1949 : c'est à tort, d'après C. qu'on a cherché à rattacher le taurobole au culte de Mithra. En Occident, ce sacrifice a été pratiqué presque exclusivement en l'honneur de la *Magna Mater* ; mais les Romains l'avaient sans doute emprunté aux sanctuaires de Cappadoce et de Lydie, où depuis longtemps il était pratiqué en l'honneur d'*Anahita*. Cette divinité ayant été partout assimilée à Artémis Tauropole, le sacrifice prit le nom de *Tauropolium*, qui plus tard devint *Taurobolium*. Là, il subit l'influence des doctrines mazdéennes. Quand sous l'empire, le taurobole fut introduit en Italie, les prêtres de Cybèle le firent entrer dans leur liturgie. cf. Frazer, op. cit., p. 159 sqq. Cette hypothèse de Cumont, souvent suivie (S. Dill, Roman Society from Nero to M. Aurelius (p. 556) London, 1904) a été combattue avec succès par Cl. H. Moore dans Harward Studies, vol. XVII, p. 43 sqq. (cf. Idem, The Introduction of the Taurobolium into the Cult of the Magna Mater, American Journ.

grâce à quelques monuments épigraphiques (1), et par la description qu'en ont laissée certains écrivains (2) ; celui qui recevait le taurobole descendait dans un fosse (symbole de la mort) recouverte d'un échafaudage, formé lui-même d'un assemblage de planches peu serrées. Sur ce plancher, on immolait le taureau dont le sang, coulant entre les planches, allait inonder le candidat à l'initiation (3).

Il en sortait purifié (4) par le sang, consacré (5), assuré de la résurrection et en possession d'une nouvelle naissance, dont l'efficacité est présentée, tantôt comme éternelle (6), tantôt comme temporaire (7). Il faut donc, le terme écoulé, renouveler la cérémonie (8). Le modèle de cette mort et de cette renaissance mystiques,c'est la mort et la résurrection d'Attis.

§ 3. Le culte des divinités syriennes et phéniciennes. Adonis et Astarté (9).

Ce culte arriva en Grèce par la Chypre, et s'y fusionna bientôt avec celui de Dionysos. Voici les grandes lignes du

of Archeol., IX, 1. p.70, 71). Le taurobole viendrait, d'après lui, du culte de Ma-Rhea, en Lydie, à laquelle on immolait des taureaux.

1. WISSOWA : op. cit., p. 269 sq.

2. PRUDENCE, *Perist.* X, 1011 sq. — Cf. *Carmen contra paganos,* 57 sq. — FIRMICUS MATERNUS, *Err. prof. relig.*, 27, 8.

3. PRUDENCE, op. cit., 1016-1017.

4. *Carm. contr. pag.* 62 : *vivere cum speras viginti mundus in annos.* PRUDENCE. *Perist.* X 1045-1046 : *hunc inquinatum talibus contagiis, tabo recentis sordidum piaculi* (sacrifice expiatoire). FIRM. MATERN. fol. 29a l. 1.

5. PRUDENCE, l. c. 1075 : *quid, cum sacrandus accipit sphragitidas* ; 1080-1013 : *in profundum consecrandus mergitur.*—Cf. *Sacratus, Carm. contra pag.* v ; 6, 23, 46, 76, 88, 95 (= consacré par l'initiation).

6. CIL. VI, 510 (DESSAU 3252) *taurobolio criobolioque in aeternum renatus.*

7. CIL. VI, 504-512 (DESSAU 4154, ORELLI 2355). — *Carm. contr. pag.* 62, (Cod. Paris. 8084) *vivere cum speras viginti mundus in annos.*

8. CIL. VI, 512, 502.

9. PRELLER-JORDAN, Röm. Mythol. II, p. 394 sqq. — J. RÉVILLE. La religion à Rome sous les Sévères — F. CUMONT, dans PAULY-WISSOWA, Realencycl., II, 2647 sqq. 2842 sq. — E. SAGLIO, dans DAREMBERG et SAGLIO, au mot Adonis. — FRAZER, op. cit.. p. 3-8 ; 125-126, — CUMONT, Relig. orient., p. 125 sqq.

mythe d'Adonis : Adonis, né d'un inceste, fut porté par Aphrodite à Perséphone. Celle-ci, éprise de sa beauté, ne voulut plus le rendre ; de là un conflit, qui fut tranché par Zeus. Désormais, Adonis appartiendra un tiers de l'année à Perséphone, le second tiers à Aphrodite ; le dernier tiers, il s'appartiendra à lui-même. Mais, il fit cadeau de ce dernier tiers à Aphrodite ; Arès en devint jaloux et le fit tuer à la chasse.

Le centre de ce culte était Byblos en Syrie et l'objet principal de la fête consistait dans des lamentations sur la mort d'Adonis ; au commencement de l'été, une statue de bois, représentant un cadavre, était cachée dans les " Jardins d'Adonis „. Six jours durant, femmes et jeunes filles le cherchaient, cheveux déliés, vêtements déchirés, en se piquant la figure avec des épingles, en s'ensanglantant la poitrine et en poussant des cris de désespoir. Aussitôt l'idole retrouvée, on la reportait à la déesse, on la lavait, on l'oignait de parfums et on l'entourait de laine et de lin. Puis, après l'avoir placé sur un catafalque, on pleurait le dieu et on l'enterrait suivant les rites ordinaires. La fête était donc essentiellement une fête funèbre, bien que plus tard, la joie y ait trouvé place.

La première divinité syrienne introduite dans l'empire romain, fut Atargatis *(dea syria)*, identifiée parfois à l'Astarté phénicienne [1]. Cette introduction eut lieu à la faveur du commerce et surtout à la suite des conquêtes de Vespasien et de Trajan en Orient; en même temps les Baals syriens (p. e. Jupiter Dolichenus) s'introduisirent dans l'empire, pour devenir prépondérants sous les Sévère, Héliogabole (218) et Aurélien, sous lequel ils menacèrent de détrôner Jupiter Capitolinus.

La vogue des cultes syriens, qui pourtant se distinguaient par leurs cruautés (sacrifices humains) et par leur immoralité, est dûe à plusieurs causes. D'abord, la science que possédaient les prêtres syriens de restituer la pureté, à l'origine, purement matérielle, puis rituelle et enfin morale ; ensuite, les doctrines astrologiques qu'ils apportèrent dans l'empire, et qu'ils avaient empruntées aux Chaldéens et aux Égyptiens ; enfin et surtout, leurs doctrines eschatologiques élevées : la

1. Cumont, Relig. Orient. p. 125 sqq.

vieille théologie sémitique concevait la vie d'outre-tombe, triste et sujette à la souffrance dans un royaume souterrain. Ces doctrines s'affinèrent sous l'influence de l'astrologie Chaldéenne qui s'imposa à l'empire romain à la fin de la République : l'âme, après la mort, remonte au ciel en traversant sept sphères planétaires, pour aller vivre au milieu des étoiles. Il faut pour faire ce voyage un mot de passe que seuls les initiés connaissent. Au huitième ciel, l'âme jouit d'une béatitude parfaite. Les sphères étoilées constituent donc désormais les Champs-Élysées ; tandisque le monde souterrain est réservé aux méchants, c.-à-d. aux non-initiés, qui, ne connaissant pas le mot de passe, n'ont pu fléchir les gardiens préposés à la garde de sept couches planétaires.

§ 4. Le culte et les mystères de Mithra [1].

Mithra est une divinité aryaque, dont le culte passa de l'Inde à Babylone, où il subit l'influence de l'astrologie Chaldéenne. Il passa de là en Asie-Mineure où Mithra fut assimilé à Attis et à Mên. La religion mithriaque fut définitivement constituée à l'époque hellénistique. Peu connu dans le monde grec, il conquit rapidement le monde romain, grâce aux légions et aux *auxilia* qui furent ses plus actifs propagandistes. Il finit par jouir de la faveur des empereurs et devint l'adversaire le plus sérieux du Christianisme. Sa perte définitive date de Théodose le Grand (394).

Le Mithriacisme dût sa grande vogue à son principe fondamental, le dualisme, qui inspira sa dogmatique et donna à sa morale un fondement rigoureux [2] : les principes du bien et du mal sont divinisés ; les souffrances humaines sont l'œuvre du démon, qui est lui-même dieu. Basée sur ce principe, la morale devient efficace et ses fruits principaux furent l'horreur du mensonge, le respect de l'autorité et l'esprit de confraternité qu'il ne faut pas confondre avec la charité chrétienne, mais qui était plutôt une espèce de camaraderie mili-

1. Cumont Art. Mithra dans Daremberg et Saglio. Textes et monument relatifs au culte de Mithra, 2 vol. Bruxelles, 1896-1899. — Wissowa Relig. u. Kult. der Römer, p. 307 sqq.

2. Cumont, Relig. Orient. 183 sq.

taire, de même qu'il faut voir dans les vertus mithriatiques, des vertus civiques et militaires plutôt que des vertus chrétiennes ([1]).

La cathartique a aussi bénéficié de l'antagonisme des esprits purs et impurs. Les sectateurs des mystères de Mithra, prétendaient même que l'ablution pratiquée dans leurs mystères effaçait les fautes morales ([2]).

La légende de Mithra nous est connue en partie par les bas reliefs ([3]). Elle présente différents épisodes dont les principaux sont la légende de Mithra et de Sol, et celle de Mithra et du taureau.

Le premier nous montre Mithra couronnant Sol et concluant avec lui une alliance solennelle. Sa mission terrestre terminée, Mithra célèbrera avec Sol et d'autres compagnons de ses travaux un festin, dont le banquet des mystères est le symbole ([4]); puis, monté sur le quadrige de son compagnon, Mithra sera emporté dans les sphères célestes.

La lutte et la victoire de Mithra sur le taureau, sont le sujet le plus fréquemment représenté sur les bas-reliefs. De l'épaule transpercée du taureau naquirent les végétaux. Par ce meurtre sacré, Mithra était devenu créateur. Il est aussi chargé, par le dieu inaccessible qui règne dans les sphères éthérées, de maintenir l'ordre du monde et de combattre l'esprit du mal dont l'influence se fait sentir au ciel et sur la terre ([5]). Ce rôle de médiateur, il le joue d'abord sur la terre, en protégeant ses fidèles dans la lutte morale qu'ils soutiennent contre les puissances du mal et en leur donnant la victoire sur leurs instincts pervers inspirés par l'esprit du mensonge. Il continue ce rôle à la mort de ses fidèles dont l'âme est aussitôt disputée par les démons et les esprits célestes. L'âme est alors soumise à un jugement présidé par Mithra ([6]). Si ses mérites l'emportent sur ses fautes,le dieu la défend contre les suppôts du démon qui cherchent à l'entraîner dans les

1. Cumont, Text. et Mon. I. 308.
2. Cumont, Relig. orient., p. 189. Tertullien, *Bapt.* 5.
3. Cumont, Text. et Mon., p. 178.
4. Cumont, *Ibid.*
5. Ibid. I, 303. Reitzenstein, Poimandres p. 171 n° 1.
6. Cumont, I, 310. Relig. orient. 191 sq.

enfers, et il la guide dans les sphères éthérées, où trône dans une lumière éternelle Jupitur Orzmud. Les âmes perverses descendent dans un royaume ténébreux pour y souffrir, ou bien vont habiter dans des animaux immondes. Les âmes justes séjournent dans l'espace lumineux qui s'étend au dessus des étoiles. Elles traversent les sept sphères, planétaires (correspondant aux sept degrés d'initiation), dont les portes sont gardées, chacune par un ange. Les mystes seuls connaissent les mots de passe capables de les apaiser. En traversant ces sept sphères, les âmes se dépouillent de leurs passions et deviennent pures comme les dieux, en compagnie desquels elles vont vivre. Les âmes font cette ascension sous la conduite de Mithra. Il est aussi chargé de les accueillir dans le huitième ciel où elles jouiront désormais d'un bonheur éternel [1].

Le corps participera, lui aussi, à l'immortalité. A la fin des temps, Mithra sacrifiera de nouveau un taureau divin, qui assurera la résurrection corporelle, comme le premier avait produit la création [2].

L'initiation comportait sept degrés et le néophyte portait successivement les noms de *Corax*, *Cryphius*, *Miles*, *Persa*, *Heliodromus* et *Pater* [3]. Les initiés des trois premiers grades portaient le nom de servants (ὑπηρετοῦντες). Ils formaient une espèce de catéchuménat et ne pouvaient participer aux mystères ; étaient seuls participants (μετέχοντες), ceux qui avaient reçu les *leontica*.

Les *sacrati* [4] se donnaient le nom de frères [5] et étaient soumis à la direction des Pères pour tout ce qui concernait le culte. Le chef spirituel de toutes les communautés d'une cité s'appelle le *Pater patrum* ou *Pater patratus* [6].

1. Cumont, Un nouveau livre sur la liturgie païenne, Rev. de l'instruction publique en Belgique, (Gand) 1904.

2. Cumont, Text. et Mon. I, 187 sq. ; 311. Tertullien, *Praescr. haer.* 40.

3. St. Jerome. *Epist.* 107 *ad Laetam* (Migne P. L. XXII 869) Cumont, Text. et mon. t. II ; index, p. 534 sq. — cf. pour l'explication de la terminologie des myst. de Mithra A. Dieterich, Mithraslit. 151-155.

4. Cumont. Text. et Mon. Inscr. 45, 55 sq., 320.

5. Ibid II, index. p. 535 col. 1, I, 318. n° 4.

6. Tert., *Praesc. haer.*, 40 = *summus Pontifex.* — Wissowa, Relig. u Kult. der Röm., 1902, p. 309.

Des épreuves physiques étaient imposées au candidat, chaque fois qu'il passait d'un degré à un autre. Tantôt, il se préparait par une abstinence prolongée et des austérités nombreuses [1]. Au myste promu au grade de *miles*, on présentait une couronne, *interposito gladio ;* il la repoussait de la main et par ce geste, il y renonçait à jamais, en disant que Mithra était sa couronne [2]. Tantôt, l'épreuve consistait en un meurtre réel [3], reste rare, sans doute, du rituel barbare primitif; plus souvent, elle se bornait à un meurtre simulé. En général, ces épreuves étaient devenues plus effrayantes que redoutables, et c'était le courage moral plus que le courage physique de l'initié que l'on éprouvait ; l'idéal qu'il devait atteindre c'était l'ἀπάθεια stoicienne, c.-à-d. l'absence de toute émotion sensitive.

Les rites d'initiation mithriatique sont appelés par Tertullien *sacramenta* [4]. Les dévots de ces mystères avaient entre autres, une sorte de baptême. destiné à effacer les souillures [5]. Ils apposaient sur le front du *miles*, un sceau marqué au feu [6]. Les " Lions „ et les " Perses „ se purifiaient au moyen de miel ; les premiers s'en enduisaient la langue [7], dans la pensée que la nourriture des dieux confère l'immortalité [8]. On consacrait aussi dans ces mystères le pain et l'eau [9].

La connaissance de ces rites était fidèlement conservée par un *ordo sacerdotum* [10], distinct de toutes les catégories d'initiés. Tertullien parle aussi, à propos de Mithra de *virgines* et de *continentes* [11]. Les initiations étaient présidées par

1. Cumont I, 308.
2. Tert., *Cor.*, 15.
3. Lampride, *Vita Commodi*, 9. — Porphyre, *De abstinentia* 2, 94. — Photius *Biblioth.* 258. — Eusèbe, *Praepar. evang.*, 4, 16.
4. *Cor.*, 15. *Adv. Marc.*, 1, 13.
5. Tert., *Bapt.*, 5. *Praescr. haer.*, 40.
6. *Ibid.* — Cumont. Text. et Mon. I, 319.
7. Porphyre, *De antro nymph.*, 40.
8. Usener, Milch. u Honig. dans Hermes LVII, 1902, p. 177 sq.
9. Justin I, *Apol.*, 1, 66. Cumont, I, 320. Tert., loc. cit.
10. Cil. VI, 2151.
11. *Praescr. haer.*, 40.

le *pater*, ou le *pater sacrorum* [1]. Elles avaient lieu dans des temples souterrains, *mithraeum*, *spaelaeum*, *spelunca* qui par leur forme rappelaient les cavernes [2]. Les participants étaient tenus à la discipline du secret. On a cru longtemps que les hommes seuls étaient initiés, du moins en Occident. Mais M. Clermont-Ganeau a communiqué à l'Académie française une inscription de Tripoli prouvant que les femmes pouvaient faire partie du culte de Mithra [3]. Le détail du rituel est en général peu connu. On sait toutefois qu'on prenait parfois des boissons enivrantes qui disposaient le candidat à l'apparition de la divinité [4].

§ 5. La religion et les mystères égyptiens. [5]

Avant Ptolémée Soter, l'histoire de cette religion est assez obscure. C'est en tout cas du Sérapeum d'Alexandrie, que sortit le culte qui se répandit dans l'empire romain [6].

Les principales divinités égyptiennes sont le couple Isis-Sérapis, qui finit par être identifié avec Osiris. Voici la tradition la plus générale de la légende d'Isis-Osiris : " Osiris a été " traitreusement mis à mort pas Set, son ennemi ; son cada- " vre est enfermé dans un coffre et jeté au Nil, qui le porte " vers la mer ; les flots le poussent sur la côte de Phénicie, à " Byblos. Isis se met à sa recherche et finit par le découvrir, " elle le ramène en Égypte ; mais tandis qu'elle se relâche de " la surveillance, Set le coupe en morceaux et le disperse. " Isis, après de nouvelles pérégrinations, retrouve les mem- " bres de son époux et leur donne la sépulture ; elle met au " monde un fils nommé Horus, qui venge son père, les armes " à la main et reconquiert le pouvoir suprême „ [7].

1. Cumont, Text. et Mon. I, 324.
2. Cumont., art. Mithra, dans Daremberg et Taglio, p. 1949 sq.
3. Séances du 20 Février et du 20 Mars 1903.
4. Cumont I-322. A. Dieterich, Mithraslit. 86.
5. G. Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie, Paris 1884. — J. Réville, op. cit. — Frazer, op. cit. p. 211 sqq. — Reitzenstein, Poimandres, Sachregister, au mot Isis. — Daremberg et Saglio, au mot Isis.
6. Cumont, Relig. orient. p. 90 sq.
7. Cf. Daremberg et Saglio, art. Isis p. 578.

Ce qui a fait la vogue de la religion égyptienne, c'est son rituel séduisant, les promesses d'immortalité faite à ses adeptes et ses doctrines eschatologiques [1].

Le rituel comprenait des rites de propreté, qui plus tard, grâce à l'influence de la philosophie, acquirent une signification morale. Toutefois, la valeur et l'efficacité du rituel égyptien était mécanique et ne dépendait pas des intentions du célébrant. Dans les rites publics, on représentait généralement la mort et la résurrection d'Osiris, mais ces rites avaient une signification ésotérique qui n'était dévoilée que dans une initiation graduelle. Apulé a dû s'y soumettre trois fois ; on en sortait avec l'espérance de l'immortalité bienheureuse par l'identification après la mort avec Osiris, dont le sort est le modèle du sort de l'initié. Nous aurons l'occasion de donner plus tard ce qui, d'une manière plus précise, constituait le rituel des initiations isiaques : nous y renvoyons [2].

1. Reitzenstein, Poimandres p. 215, n° 2.
2. Cf. IIIe partie, ch. II.

CHAPITRE II.

Le fonds commun aux rituels particuliers des différentes initiations.

§ 1. Les quatre parties essentielles de l'initiation.

Le rituel a pu varier d'un mystère à l'autre, mais tous présentent un fonds commun: l'initiation, par exemple, comporte généralement divers degrés, et cette division est inspirée, nous l'avons vu, par le danger qu'il y a d'entrer en contact immédiat avec la divinité et par la nécessité d'une purification préalable. Il y a aussi ordinairement une distinction à établir entre les rites qui ne font qu'introduire le néophyte dans la vie mystique et ceux qui lui permettent de réaliser l'objet des mystères [1]. Une autre cause qui a contribué à uniformiser les mystères se trouve dans l'influence de l'orphisme qui en théologie est une tendance panthéiste à concevoir les nombreuses divinités que distinguait la religion, comme les différentes expressions de la vie universelle qui circule dans la nature, et qui en morale propose aux efforts humains, un idéal de pureté et de bonheur [2]. Plus tard, sous l'influence du syncrétisme et de la philosophie qui admettait l'équivalence des dieux, les rites des mystères devinrent communs et il se produisit un rapprochement et une pénétration réciproques des mystères, tant sous le rapport des rites, qu'au point de vue doctrinal. Ces rites perdirent dès lors toute attache et toute solidarité avec le culte des divinités particulières [3]. Ils devinrent des symboles, des formes de culte à la disposition de n'importe quelle foi. Ainsi s'explique que le Christianisme ait pu les

1. Rev. hist. des relig., 1903, p. 166.

2. Girard, Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle, Paris, Hachette 1879, p. 209. Cf. Wobbermin, Relig. Studien p. 44 sqq.

3. Rev. hist. des relig. 1903, p. 141 sq.

adopter. De là, le vague de beaucoup de citations chez certains auteurs, par exemple, chez Firmicus Maternus qui ne prend même pas la peine d'indiquer de quels mystères il parle, et cela jusqu'au point que, bien souvent l'on doit se demander si tel ou tel rite est mystérieux, tellement les façons de parler sont vagues [1]. Ce manque de précision a dû être favorisé également par la multiplicité des initiations [2].

On peut donc ramener à trois points principaux le fonds commun au rituel des différents mystères [3]. La κάθαρσις ou les rites de purification ; les conditions préliminaires de purification ont dû être à peu près les mêmes dans tous les mystères [4] ; elles comportent la privation temporaire des rapports sexuels, l'abstinence d'aliments, ou impurs, ou consacrés aux dieux, l'imposition de certaines épreuves physiques ou morales, l'usage de lotions, et dans certains mystères, p. e. ceux de Samothrace, une espèce de confession.

Ces rites de purification ne confèrent d'abord qu'une pureté rituelle, puis sous l'influence des idées religieuses et des doctrines philosophiques, on les a considérés comme capables de conférer une pureté morale [5].

Aux rites de purification succède l'initiation à deux degrés : le premier, la μύησις, le second, l'ἐποπτεία. Le programme de l'initiation peut être ramené à trois objets : τὰ δρώμενα, les actes ; τὰ δεικνύμενα ; les exhibitions ; τὰ λεγόμενα, les paroles. La connaissance exacte de ces trois objets est depuis longtemps un objet de discussion parmi les savants. Les uns croient que le rituel de l'initiation se ramenait à un drame mystique [6], c.-à-d. à une représentation dramatique de l'histoire légendaire de la divinité

1. Cf. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 27^{a}, 20 à 22.

2. A. Dieterich, Mithrasliturgie, 40.

3. Ch. Lécrivain, art. *mysterium* dans Daremberg et Saglio.

4. Anrich, op. cit. p. 25 sq. Blötzer, Stimmen aus Maria-Lach 1906 p. 508 sqq.

5. Cf. III. partie ch. Cf. L. F. Farnell, The evolution of religion, London 1905 pp. 88-162.

6. Lobeck, Aglaophamus, I. 197 sqq. Son opinion ne se dégage pas clairement. — Boissier, Relig. romaine, 4e éd., I pp. 379-399. Lafaye, Hist. des divinités d'Alexandrie, et art. Isis dans Dict. de Daremberg et Saglio.

suivie d'une apparition de la divinité [1]. Les partisans d'une représentation dramatique basent leur hypothèse sur l'emploi des mots δρᾶμα, δρώμενα par Clément d'Alexandrie [2] ; leur thèse a été combattue par Foucart [3] et De Jong [4] dont voici les arguments : à l'époque impériale, le mot δρᾶμα ne désigne pas toujours une représentation dramatique. Sans doute, les fêtes d'Isis et d'Éleusis, avec leurs hymnes, leurs chants et l'histoire des déesses pouvaient avoir l'aspect d'une scène dramatique, comme l'ont parfois les offices de l'Église, mais le mot δρᾶμα seul n'autorise pas à définir l'initiation un drame. Ce mot ne sert qu'à distinguer ce qui était fait de ce qui était dit, ou encore, à désigner l'ensemble de l'initiation. En employant ce mot au sujet des mystères d'Eleusis, Clément d'Alexandrie a simplement voulu dire, qu'on y représentait, en un certain sens, l'histoire de Cérès et de Proserpine. Il n'est pas impossible non plus que dans les mystères d'Isis, on ait représenté d'une manière quelconque la fable d'Isis et d'Osiris [5]. Néanmoins, une représentation dramatique seule serait impuissante à expliquer la ferme confiance qu'emportaient les initiés au sortir de leur consécration, de jouir après la mort, d'une vie nouvelle et bienheureuse [6]. Ces espèces de représentation qui se donnaient dans la salle d'initiation étaient mimiques et paraissent avoir eu pour acteurs les prêtres et les prêtresses [7].

D'après d'autres, c'est au moyen de symboles qu'on aurait fait naître les espérances chez les mystes [8], ou que l'histoire des divinités leur aurait été communiquée [9].

1. Lafaye, ll. cc. dont l'opinion a été suivie par Gruppe, Die griech. Kulten u. Mythen in ihren Beziehungen zu der oriental. Relig., I, p. 410.

2. *Protr.*, 2, 12.

3. Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres, XXXV, 2e part.

4. De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste, Lugduni Batavorum 1900.

5. Foucart, op. cit., p. 37 en a proposé une restitution.

6. Foucart, op. cit., p. 53 sq.

7. Anrich, op. cit., p. 31, cf. art. *mysterium* dans Daremberg et Saglio, p. 2142.

8. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, p. 197 sq.

9. Rohde, Psyche, pp. 272, 687 n° 1. L'opinion de Rohde, qui est relative aux mystères d'Eleusis est étendue par Anrich aux mystères d'Isis (op. cit., p. 44).

Dans l'ἐποπτεία les mystes parcouraient, d'après Foucart [1] les diverses régions du monde souterrain figuré dans la grande salle du τελεστήριον, pour aboutir au séjour des bienheureux : alors probablement étaient dévoilés les ἱερὰ. L'exhibition de ces objets sacrés, τὰ ἱερὰ ἀππόρρητα, était certainement une des parties essentielles de l'initiation. Ces symboles étaient principalement les attributs divins ordinaires déjà connus ; parfois, c'était l'exhibition de statues mystérieuses et inconnues, ou du spectacle des enfers. Ces tableaux étaient animés par la voix du hiérophante qui prononçait, avec la mélopée sacramentelle, des paroles secrètes ou formules d'incantation nécessaires pour mener à bonne fin ce dangereux voyage. C'est là la grande révélation des mystères et la partie essentielle [2]. La confiance des mystes serait donc née de la communication de formules magiques qui leur donnaient le nom véritable des déesses et qui accompagnaient l'exhibition des symboles. Or, on connaît l'influence apotropaïque que la magie attribue à la connaissance du nom des divinités.

La thèse de Foucart ne doit néanmoins donner qu'une partie de la vérité, pour ce qui concerne le rituel des initiations. M. De Jong a mis davantage en lumière le rôle de la magie dans les mystères. Il est possible sans doute que l'initié ait pu, au moyen de symboles, se rappeler son initiation [3]. Néanmoins, on a du lui exhiber autre chose que des symboles, car autrement, comment expliquer [4], qu'on ait ordonné aux futurs initiés de s'abstenir de viande et de vin ? Pourquoi n'aurait-on admis à l'initiation que celui à qui la déesse, en se présentant à lui pendant le sommeil, destinait cet honneur?

1. Dans un passage de l'évêque Hippolyte *Adv. Haer.* liv. II, p. 142 éd. Dunck (cité par De Jong De Apuleio, etc p. 45) on voit que parmi les symboles était l'αἰδοῖον ὀσίριδος.. Le φαλλός était un des principaux symboles. C'est confirmé par Plutarque, *De Isid. et Osir.* 18, et Diodore de Sicile, *Bibl. hist.*, I, 22.— D'après Hildebrand (édit. des Métam. XI-11) un φαλλός, symbole de la fécondité, aurait été caché dans la *cista mystica* dont parle Apulée.

2. Foucart. Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres. t. 35 2e part. p. 73.

3. De Jong, op. cit. p. 45.

4. De Jong, op. cit. 48 sqq.

Si les espérances des mystes reposent uniquement sur la vue des symboles et sur les impressions que peuvent provoquer une représentation dramatique, n'est-il pas vrai qu'elle seront vagues et incertaines et qu'elles varieront d'après la sensibilité et l'imagination de chacun des assistants [1] ? Que signifieraient, si on les rapporte uniquement à des symboles, ces paroles d'Apulée : „ *accessi ad confinium mortis.* etc. [2] ? Enfin,comprendrait-on que les lyriques accents d'Apulée et sa prière si affectueuse à Isis aient pu être excités par la vue des symboles, du φαλλός, ou par le récit d'histoires mystérieuses ou scandalenses relatives aux dieux égyptiens ?

Il y aurait, d'après De Jong, une autre solution plus plausible. On connaît le goût d'Apulée pour la magie ; ses ouvrages en sont remplis [3] ; lui-même a été magicien [4]. Or, il y a de grandes analogies entre la magie et les mystères [5] : même terminologie, même but, même ordonnance intime et mêmes moyens : on constate dans la magie l'usage d'abstinences, de purifications, de sacrifices ; les prédictions, l'extase, l'évocation et l'apparition des âmes et des démons y jouent un grand rôle ; toutes ces pratiques ont un caractère mystérieux. Or, ces phénomènes se retrouvent, tantôt l'un, tantôt l'autre dans l'ensemble des mystères [6]. Et de fait, les écrivains chrétiens et païens, Clément d'Alexandrie, Origène, St Jean Chrysostome, Diodore de Sicile, par exemple, accusent les mystères de magie [7].

Les mystères égyptiens devaient en être particulièrement teintés Les dieux eux-mêmes s'y adonnaient, comme le prouve

1. Foucart, Mém. Acad. Insc. et B. L. tom. 35, p. 53.

2. De Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden, 1909, p. 71 sqq. 261.

3. Cf. Met., 2, 1, 6 ; Apulée à traité longuement de la magie dans son Apologie, cf. Schanz, Röm. Litt. III, p. 99. Cf. De Jong, Das ant. Myst.,p. 77-82.

4. Cf. P. Monceaux, Apulée magicien, dans Revue des deux mondes, t. 75. — Audollent. Carth. rom., p. 442. — St. Augustin (*Epist*. 138, 18, 19) range Apulée parmi les magiciens les plus fameux de l'antiquité.

5. De Jong, Das ant. Myst. p. 131 sqq. De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste, p. 56-58. Cfr. Reitzenstein, Die hellenistichen Mysterienreligionen, 1910, p. 12-13, 17 sq. 24-25, 30 sq.

6. Ibid., p. 151 sqq.

7. Cités par De Jong, De Apuleio etc. p. 76 sqq.

l'histoire des membres d'Osiris, réunis puis ressuscités par les artifices d'Isis, appelée pour ce motif la " grande magicienne ".

Ce qui notamment contribua à la vogue de ses mystères, c'est la communication qu'on y donnait du nom véritable des dieux, formule efficace qui confère à celui qui la possède, pouvoir sur les dieux eux-mêmes, et lui procure le moyen d'arriver à la vie éternelle [1]. Or, il est certain que cette pratique de la magie remonte à l'ancienne religion d'Égypte. Il serait dès lors étonnant qu'elle n'ait pas été usitée à l'époque impériale. D'ailleurs, des témoignages nombreux attestent dans le culte d'Isis l'existence d'opérations magiques que les Pères de l'Église attribuent aux démons [2]. Porphyre certifie aussi que les prêtres d'Isis s'occupaient de démonologie [3]. Il serait donc assez naturel de recourir à la magie pour expliquer les impressions profondes qu'Apulée a ressenties lors de son initiation.

Du Prel [4] avait vu dans le récit d'Apulée, *Met.*, 11, 23, une série d'opérations physiques, produites au moyen du somnambulisme. De Jong a repris cette opinion, mais en la modifiant légèrement [5]. Il distingue entre les initiations officielles et les initiations particulières. Pour les premières qui s'adressent simultanément à plusieurs individus dont le nombre n'était pourtant jamais considérable [6], De Jong reprend l'opinion de Stoll [7] d'après laquelle les prêtres, grâce à leur

1. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 123, 179.

2. Apulée. *Met.*, 2, 28 sq. Cf. De Jong De Apuleio p. 82 sqq. Cf. Origène, *Contra Cels.* 3, 36.

3. *Vita Plotini* 10. Cette assertion est confirmée par un texte de la *Confessio Cypriani* rapporté par De Jong, p. 88, et par un texte emprunté au *Mysteria Aegyptiorum* (sect. VII) attribué faussement à Jamblique : On y oppose l'αὐτοψία, la vue des dieux eux-mêmes dans les cérémonies secrètes, aux κοινότεραι εὐχαί, se rapportant au culte public. L'auteur de ce livre rapporte que les dieux se montrent aux initiés et que ceux-ci peuvent leur commander, s'ils connaissent les σύμβολα ou les συνθήματα ἀπποῤῥητά.

4 Die Mystik der alten Griechen, 1888, p. 105 et 116.

5. De Jong, Das antike Mysterienwesen p. 271 sqq.

6. De Jong, De Apoleio etc. p. 105.

7. Suggestion Hypnotismus in der Völkerpsychologie, p. 252.

science incontestable, seraient parvenus, au moyen de rites compliqués et en exploitent les croyances populaires, à mettre l'initié dans l'illusion qu'il meurt, qu'il revient en voyageant à travers les éléments, qu'il voit le soleil au milieu de la nuit ainsi que les dieux face à face. Quand il s'agit d'initiations particulières, et c'est le cas pour Apulée, ces rites compliqués eussent été trop longs et peu pratiques. Dans ce cas, ce serait en songe, dans des visions produites à la faveur du sommeil extatique, que le novice aurait joui de ce spectacle. Ce sommeil était préparé par l'abstinence [1], la contemplation de la statue d'Isis. Ces privations, jointes à l'état de contemplation dans lequel le néophyte a vécu au fond du temple, devant la statue de la déesse, privé du commerce des hommes et confiné en quelque sorte dans le domaine des choses saintes, devaient exciter son imagination et préparer la production de l'extase [2].

Si l'on voit dans le texte d'Apulée l'indication du sommeil extatique, on comprendra pourquoi ne sont admis à l'initiation que ceux qui sont appelés par Isis. Ce n'est là qu'un langage métaphorique qui signifie que pour être initié, il faut avoir une nature sensible et être doué d'une grande imagination, de façon à être physiquement capable d'entrer en extase. A la faveur du sommeil extatique, l'initié aurait donc cru mourir *(accessi confinium mortis)*, traverser les différentes régions du monde souterrain *(et calcato limine Proserpinae)*, être transporté à travers les airs, l'eau et le feu, et par toute la terre *(per omnia vectus elementa remeavi)*. A la suite de ce terrible voyage le novice aurait vu en songe le soleil au

1. Apulée, *Met.*, 11, 23. comp. 11, 6 ; 11, 19.

2. Cf. Lafaye, Hist. des divinités d'Alexandrie, p. 112. — De Jong, De Apuleio etc., p. 100 : il y avait deux sortes d'extases : l'une, troublée et furieuse, se pratiquait dans les orgies bachiques ; l'autre, qui se confondait avec l'ἐνθουσιασμός peut se produire à l'état de veille ou dans un assoupissement semblable au sommeil ; elle se rencontrait dans la théurgie et dans l'incubation. Pour l'extase chez Tertullien, cf. *De anima*, passim ; cf. aussi P. De Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique, dans Revue hist. et litt. relig. 1906, tom. 11, p. 97-175 cf. p. 117 sq. Pour la mystique chrétienne, cf. Paul Hermant, les Mystiques, dans la Synthèse historique, tom. 10, p. 269 sq., p. 284 sq.

milieu de la nuit, ainsi que les dieux face à face *(media nocte vidi solem candido coruscantem lumine, deos... adoravi de proxumo)*. Et de fait, De Jong apporte des témoignages qui montrent que dans le culte d'Isis, on voyait les choses qu'Apulée a vues (1) ; quand aux prêtres égyptiens, ils paraissent avoir eu un talent étonnant dans l'art de suggérer, durant le sommeil, des songes déterminés.

Néammoins, si la thèse de M. De Jong constitue une contribution sérieuse à l'étude des mystères, elle reste attaquable en bien des points, parfois essentiels. L'auteur a tort notamment de prétendre qu'il n'est question dans les Métamorphoses 11, 23 que d'une simple vision extatique. Ce qui est sûr, c'est que cette vision était provoquée par une scène dramatique où l'on montrait dans les ténèbres le spectacle du ciel et des enfers ; les Égyptiens les représentaient même au théâtre (2). On ne voit pas non plus pourquoi l'apparat, s'il existait pour les grandes initiations, n'aurait pas été employé pour les initiations particulières, surtout si, comme le dit De Jong, elles étaient rares. Dans la tradition d'ailleurs, aucune distinction n'est faite entre l'apparat des grandes initiations aux mystères d'Isis et celui des initiations particulières (3). L'explication donnée l'auteur au texte *per omnia vectus elementa remeavi* est contestée par Gruppe (4). En comparant le texte d'Apulée au commencement de la liturgie de Mithra, où le myste, afin de pouvoir monter vers les dieux, appelle en lui les quatre eléments (l'air, le feu, la terre et l'eau) (5), Gruppe croit qu'il est question chez Apulée d'un retour aux dieux ou aux éléments divins (6).

1. Pausanias, 10, 33, 13. Voyez aussi les témoignages de Platon, Plutarque, Aristide cités par De Jong, De Apuleio etc., p. 128.

2. Suétone, *Calig.* 57, *parabatur et in mortem spectaculum quo argumenta* (symboles simulacres) *inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur*. Cf. Cumont, Relig. orient, p. 297 note 78.

3. Cf. Gruppe, Berichte über Myth. u. Relig. Wissensch. (1898-1905) p. 532-533. De Jong a abondonné cette distinction dans son dernier ouvrage : Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer u. psychologischer Beleuchtung. Leiden 1909.

4. loc.cit.

5. Papyrus Magique, cf. A. Dieterich.

6. Berichte uber Myth. etc p. 523. cf Reitzenstein, Poimandres p. 227 n° 4.

Gruppe [1] a même combattu énergiquement l'hypothèse de De Jong sur le rôle prépondérant de la magie dans les mystères ; il conteste entre autres la valeur des arguments fournis par la méthode anthropologiste ou empruntés à l'occultisme moderne ; c'est avant tout par lui-même qu'il faut interpréter Apulée. Même la comparaison des mystères entre eux, anciens et nouveaux, malgré les ressemblances qu'ils peuvent présenter, ne peut être faite qu'avec circonspection. L'existence de procédés magiques chez les uns ne permettrait pas de conclure à leur usage chez les autres. En réalité, on aurait eu affaire, la plupart du temps, à une supercherie grossière, dont les moyens de production sont, non magiques, mais purement mécaniques ; ces procédés pourtant,ont pu produire des illusions chez les initiés à cause de l'excitation physique où ils se trouvaient amenés par leur préparation à l'initiation. Le seul point commun entre les mystères antiques et l'occultisme moderne, serait la présence de part et d'autre, d'hommes adroits, apparemment en possession d'une science plus élevée, mais qui en réalité jouaient le rôle de faussaires.

Enfin, dans un livre tout récent, Reitzenstein [2] vient de toucher à l'interprétation d'Apulée. Le rituel de cette initiation, d'origine égyptienne [3], d'après lui, ne serait qu'une imitation du rituel qui était usité autrefois en Égypte, lors de l'intronisation des Pharaons, et qui élévait ces derniers au rang des dieux. En parcourant le temple et en saluant les dieux,le Pharaon accomplissait symboliquement le voyage du ciel à travers les douze heures de la nuit, voyage pendant lequel le mort renaît et devient dieu [4]. Ce rituel, croit Reitzenstein, était probablement usité pour les degrés d'initiation les plus élevés.

Nous allons reprendre à notre tour l'examen du onzième

1. Cf. Gruppe, compte-rendu de l'ouvrage allemand de De Jong dans Berliner Philologische Wochenschrift, 9 Juillet 1910, p. 883-887.

2. Die hellenistichen Mysterienreligionen, Leipzig et Berlin, Teubner 1910 Le beau livre de Reitzenstein ne nous est malheureusement parvenu que quand notre présent chapitre était déjà partiellement sous presse.

3. Cf. Neue Jahrb. für das klassische Altertum, XIII, 184, 1.

4. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienrelig. p. 8. sq. p.28, 84. Cf. Archiv für Religionswissenschaft VII, 393 sq.

livre des Métamorphoses, pour essayer d'élucider davantage, si possible, le concept de l'initiation aux mystères païens et la connaissance que nous avons de son rituel.

Bien que ce livre soit tout entier consacré au récit de l'initiation d'Apulée, il y a cependant trois passages qui nous renseignent spécialement sur l'essence de l'initiation, sur ses effets et sur son rituel [1]. Dans une première révélation (*Met.*, 11, 6), Isis annonce à Apulée que bientôt il sera, grâce à sa protection, rendu à la forme humaine, mais en retour de ce bienfait, il devra se faire initier aux mystères de la déesse : *plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus vadata* (consacrés). *Nec iniurium, cuius beneficio redieris ad homines ei totum debere quod vives. Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo me quam vides* [2] *Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

L'initiation est donc, d'après ce passage, une consécration spéciale à la divinité. Elle est, de la part de la divinité, un contrat par lequel elle se lie à son fidèle. Dès que celui-ci remplit exactement les conditions qu'elle lui impose, à son tour, elle lui doit sa protection et sa faveur dans le domaine où elle règne [3]. Apulée appelle parfois l'initiation une milice à laquelle on est engagé par un *sacramentum* [4],

1. *Met.*, 11, 6 ; 11, 15 ; 11, 22.

2. Van der Vliet, Teubner, 1877 a corrigé la leçon *vides* des Cdd. et a écrit *videbis*.

3. Cf. Foucart, Mém. Acad. Inscr. et B. L. 1896 p. 22. Cf. supra p. 12 et p. 104.

4. *Met.*, 11, 15 : *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris*. Une autre Cd. (Cf. Van der Vliet,) donne *rogaberis*.

une dédicace [1], un *famulatus* [2], un *ministerium* [3], une servitude vis-à-vis de la déesse [4], une *desponsio* [5], un engagement [6]. C'est probablement parce que, essentiellement, l'initiation est une consécration, que Tertullien à pu désigner l'initiation et son rituel par le mot *sacramentum* (moyen de consécration) [7]. Le serment était d'ailleurs inscrit au rituel de certains mystères [8] ; il a pu l'être aussi dans les mystères d'Isis, ou au moins, l'initiation à ses mystères a comporté une consécration assez semblable à celle que comporte un serment [9].

Quant aux effets de l'initiation, ils sont résumés par le mot *salus* [10]. Or, le salut comporte une quasi-renaissance [11] à une

1. *Ibid., teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica.*
2. *Ibid.*, 11, 27 : *prohinc me magno etiam deo quoque peti famulum, sentire debere.*
3. *Ibid.*, 11, 15 : *et ministerii iugum subi voluntarium.*
4. *Ibid.*, 11, 16 : *in eos quorum sibi vitas* <*in*>*servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.... Nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.*
5. *Ibid.*, 11, 16 : *felix hercules et ter beatus qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur.* 11, 28 *desponsus sacris.*
6. *Ibid.*, 11, 24 : *innumerabili... beneficio pigneratus.*
7. Cf. supra p. 104, n° 3.
8. Cf. supra, pp. 11-12 ; 12-19 ; 100-107.
9. Cf. supra, note 1, et pp. 100-107. REITZENSTEIN, Die hellenist. Mysterienrelig. pp. 66, 71, 82, comparant APULÉE, 11, 15 : *da nomen sanctae huic militiae cujus non olim sacramento rogaberis,* et TITE-LIVE, 30, 15, 13 : *hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites ? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda ?* (Le texte de Tite-Live est dirigé contre les initiés aux Bacchanales) croit que *sacramentum* avait déjà chez Tite-Live le sens de rite d'initiation. C'est là une conclusion certainement exagérée. Tout au plus peut-on dire que l'historien latin établit une comparaison implicite entre le *sacramentum* que les initiés seront appelés à prêter éventuellement dans les milices romaines et celui qu'ils ont prêté dans l'initiation. Il conclut à leur incomptabilité. Cf. supra ch. II § 1 p. 5 sqq. ; p. 104-107 (Tite-Live 10, 38).
10. *Met.*, 11, 5 : *dies salutaris. Ibid.* 11, 21 : *precaria salus, salutis tutelam.*
11. *Ibid.* 11, 16 *ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur.* 11, 21 *quodam modo renatos.* 11, 24 *natalem sacrorum*

vie nouvelle sous la protection de la divinité, vie de bonheur et de gloire d'abord, en ce monde [1] et surtout vie éternellement heureuse en l'autre [2] : *vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo me quam vides (videbis) Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis (Met.* 11, 6). L'initié [3] est désormais *tutus* [4], *felix, beatus* [5]. L'initiation complète assure, sous la garantie des dieux, une béatitude éternelle [6].

Nous avons encore dans le même livre des Métamorphoses deux autres chapitres importants (15 et 21) pour ce qui concerne l'initiation d'Apulée. Dans une apparition nocturne dont nous venons de parler, Isis lui avait promis de le guérir de son hideuse difformité *(spem salutis)* [7], mais à condition

1. *Ibid.* 11. 15 : *in eos, quorum sibi vitas servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus... In tutelam iam receptus es Fortunae. Ibid.* 11, 28 : la ferveur d'Apulée à l'égard d'Osiris, après sa seconde initiation, est non seulement pour lui une source de consolations, mais le dieu le récompense en pourvoyant à sa subsistance matérielle. 11, 29 : le dieu l'avertit de ne pas se préoccuper des calomnies dont il sera l'objet de la part d'envieux, jaloux de son initiation, et il l'engage à reprendre hardiment et de suite sa glorieuse profession d'avocat.

2. *Ibid.* 11, 21 : *quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.* 11, 15 : *quo tibi tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae.*

3. *Sacratus, Met.* 11, 23, *religiosus,* 11, 16, 20.

4. *Met.,* 11, 15 *tutior* ; 11, 21 *salutis tutelam.*

5. *Met.,* 11, 16 ; 11, 22 ; 11, 29 : *teque.... praesume semper beatum,* dit la divinité à Apulée, pour l'engager à recevoir une troisième fois l'initiation.

6. *Met.,* 11, 29 : *teque de isto numero* (les trois degrés de l'initiation) *merito praesume semper beatum.... Quod felix itaque ac faustum salutareque tibi sit, animo gaudiali rursum sacris initiare diis magnis auctoribus.*

7. *Met.,* 11, 1. Reitzenstein op. cit. p. 25 dit à propos du sens de *salus* dans Apulée : Der Ausdruck kehrt immer wieder, die Bedeutung schwankt zwischen " Erhaltung des irdischen Lebens „ und " Verleihung eines neuen höheren „.

qu'il se ferait volontairement initier à ses mystères. Néanmoins, la déesse lui fait remarquer la nécessité qu'il y a pour lui de mériter cette faveur en se purifiant et en se soumettant aux épreuves préparatoires (1). Sa guérison réalisée, le prêtre de la déesse lui rappelle cette obligation : *(Met.*, 11, 15) *en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius* (= Apulée) *de sua fortuna triumphat. Quo tibi tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae* (2), *cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium* (3). *Nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.*

Le joug de la déesse n'est donc pas une servitude, mais il donne la liberté. Malgré cette parole rassurante du pontife, Apulée hésite, en face de la difficulté qu'il aura de remplir le saint ministère et de garder la chasteté rituelle imposée pour l'initiation (4). Mais la déesse, dans une révélation ultérieure, insiste auprès de lui, et par une faveur nouvelle (5) entraîne son assentiment ; dès lors, il assiège le grand-prêtre de ses instantes supplications, à fin de recevoir l'initiation le plus tôt qu'il sera possible. Mais à ces désirs prématurés, le prêtre oppose des délais, en même temps que son langage consolant calme son inquiétude ; c'est à la déesse elle-même qu'il appartient d'indiquer le jour où chacun doit être initié (6) ; il faut donc se tenir en garde contre la précipitation aussi bien que contre l'indocilité, et ne pécher ni par trop de ferveur, quand on n'est pas appelé, ni par l'indifférence, quand la déesse vous mande (7). D'ailleurs, il n'est aucun des prêtres qui ait assez perdu l'esprit, qui soit assez décidé à périr, pour aller, sans un ordre tout à fait individuel de la Maîtresse, entreprendre une initiation téméraire, véritable sacrilège qui

1. *Ibid.*, 11, 6.
2. Cf. Reitzenstein, op. cit. pp. 7, 66-83, particulièrement 71-72.
3. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 72.
4. *Met.* 11, 19.
5. *Ibid.*, 11, 20.
6. *Ibid.*, 11, 21. Cf. Pausanias, 10, 32, 13. Cf. Reitzenstein, p. 79 et 99 sqq.
7. *Ibid.*, 11, 21.

entrainerait la mort pour châtiment [1]. *Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula. Ergo igitur me quoque oportere caeleste sustinere* (attendre) *praeceptum, quanquam praepicua evidentique magni numinis dignatione iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque, nec secus quam cultores ceteri cibis profanis ac nefariis iam nunc temperare, quo rectius ad arcana purissimae religionis secreta pervaderem* (*Met.*, 11, 21).

Il y a une correspondance remarquable entre ce dernier texte et celui que nous citions tout-à-l'heure (*Met.*, 11, 6). Là, Isis demandait la consécration d'Apulée ; elle lui définissait ce qu'était le salut, en ce monde et dans les enfers, tout en lui indiquant les moyens à employer, pour mériter une faveur que la déesse seule est en état d'accorder. Quand on y regarde de près, nous avons, à la fin du ch.15, un ordre d'idées identique : Apulée est guéri, mais pour être désormais *tutior atque munitior*, il doit se faire initier ; dans ce but il doit au préalable accepter volontairement le joug que lui imposera la déesse. Ces deux avertissements avaient pour but, l'un, d'amener Apulée à l'initiation, l'autre, de prévenir son indocilité. Celui du ch. 21 a pour but de modérer son impatience, mais l'ordre des idées est le même que dans les deux textes précédents, ou pour mieux dire le ch. 21 reprend les ch. 6 et 15 : le salut comme l'initiation sont à la discrétion de la déesse. Rien ne sert d'en vouloir précipiter le moment : il faut recevoir d'elle un ordre exprès et en attendant, se soumettre aux mortifications imposées à tous les aspirants à ses mystères [2].

La comparaison de ces trois textes était nécessaire, nous semblait-il, pour pouvoir interpréter le dernier. Le parallé-

1. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 25, 99 sqq. Comp. p. 42 sq. 79.

2. Cf. Pausanias, 10, 32 ; Reitzenstein, op. cit. p. 25 ; pp. 99-104.

lisme des idées semble nous autoriser à voir dans la phrase 11, 21 *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita*, l'expression de l'idée suivante : la mort réelle et le salut définitif sont entre les mains de la déesse. Ce texte correspond en effet au texte suivant du ch. 6 : *cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis (= inferum claustra), ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo me...... campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis (= salutis tutelam*, c.-à.-d. *salutem tutam*, le salut définitif).

Ce rapprochement nous éclaire aussi sur l'expression *quo tibi tamen tutior sis, atque munitior* du ch. 15 : elle désigne la protection sûre dont l'initié jouira en cette vie, après avoir reçu l'initiation *(da nomen huic sanctae militiae* etc) [1].

Reprenons maintenant le chapitre 21 des Métamorphoses. Le pontife d'Isis veut, il importe de le remarquer, modérer l'impatience d'Apulée qui désire l'initiation aussi proche que possible ; il lui répond par une comparaison *(ipsamque traditionem)* entre la mort réelle et le salut, et l'initiation. Toutes deux comportent une mort et un salut, bien que l'initiation ne comporte pas une mort et un salut au sens strict du mot. Le rituel de l'initiation comporte une espèce de mort, c.-à-d. une mort volontaire, une espèce de salut, un salut précaire [2].

1. Cette expression est, en effet, mise en relation, dans le texte précédent, avec la guérison d'Apulée, et dans celui qui suit, avec l'initiation seulement. Or, nous sommes ici en présence de deux circonstances purement temporelles. Le prêtre d'Isis veut simplement dire que si la protection de la déesse l'a, dans un cas particulier, debarrassé d'une infortune terrestre, l'initiation le mettra plus suremeut encore à l'abri de pareils dangers. Ces deux protections sont relatives à un même ordre de choses, bien que l'une soit en gradation sur l'autre.

Apulée désigne sa guérison par le mot *salus* (11, 1 *spem salutis)*. Ici *salus* a le sens qu'on lui trouve dans certains inscriptions à l'adresse des empereurs, en tête desquelles se lit la formule *pro salute imperatoris* dont le sens est déterminé par ce qui suit. Cf. Cil. XIII, 820 *(incolumitas)* XIV, 43 *(reditus et victoria)*. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 25. Cfr. supra p. 200, n° 7.

2. *Met.* 11, 21 : *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari.*

Que faut-il entendre par cette *mors voluntaria* et ce *precaria salus ?*

L'adjectif *voluntarius* signifie par lui-même ce qui fait l'objet de la volonté. La comparaison de notre texte avec la phrase immédiatement précédente: *nam et inferum claustra, et salutis tutelam in deae manu posita* prouve qu'il doit être question avant tout de la volonté d'Isis. Et de fait, tout le onzième livre des Métamorphoses est traversé par cette idée, que pour être initié, il faut être appelé par un ordre exprès de la déesse et qu'elle est la suprême ordonnatrice de tout ce qui concerne son culte [1]. Cette interprétation est d'ailleurs en conformité, non seulement avec le texte d'Apulée, mais aussi avec l'esprit général des mystères, poussé à son dernier développement par l'Orphisme ; les dieux y exigent une soumission absolue et un empire sans partage, sans s'arrêter ni aux convenances, ni aux lois du monde [2]. Ce ne

1. *Met.*, 11, 5 : *providentia mea inlucescit dies salutaris. Ergo igitur imperiis... meis animum intende.* 11, 6 : *meo monitu sacerdos... gestabit coronam. Meo iussu..... decedent populi.... vives in mea tutela gloriosus ; scies... vitam... tibi prorogare mihi tantum licere.* 11, 7 *magnis imperiis eius* (d'Isis)... *intentus.* 11, 19 : *nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque ieiuna sed crebris imperiis sacris suis me iam dudum destinatum nunc saltem censebat initiari.* 11, 21 : *nam et diem quo quisque possit initiari deae nutu demonstrari et sacerdotem qui sacra debeat ministrare eiusdem providentia deligi, sumptus etiam caeremoniis necessarios simili praecepto destinari... Neque vocatus morari nec non iussus festinare deberem.... nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita... ; cum... in ipso finitae lucis limine constitutos... numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula. Ergo igitur me quoque oportere caeleste sustinere praeceptum.* 11, 22 : *non obscuris imperiis evidenter monuit advenisse diem mihi semper optabitem,... quantoque sumptu deberem procurare supplicamentis, ipsumque Mithram illum suum sacerdotem praecipuum... sacrorum ministrum decernit. Adest tibi dies votis adsiduis exoptatus, quo deae... divinis imperiis... piissimis sacrorum arcanis insinueris.* 11, 24 : *deae monitu.* 11, 28 : *saepicule..., stimulatus, postremo iussus.* 11, 29 : *imperiis deum rursus interpellor et cogor tertiam quoque teletam susceptare.* Cf. Reitzenstein op. cit. p. 25.

2. Girard. Le sentiment religieux en Grèce, pp. 329-330.

sont ni la naissance, ni la fortune, ni les mérites [1] de l'homme qui déterminent leur choix. Ce ne sont pas non plus ses désordres qui les arrêtent ; le dieu commande, et l'initié n'a donc qu'à soumettre sa volonté ; il doit accepter volontiers le joug du ministère divin [2] ; il ne doit ni résister, ni devenir contumace, en reculant en présence des privations que comporte la préparation à l'initiation [3].

Notre explication s'adapte parfaitement aussi avec ce qui, d'après nous, constitue l'essence de l'initiation. Si, comme nous le pensons, l'initiation constitue une consécration spéciale de l'initié à la divinité, les termes *volontaria mors* ne peuvent que traduire cette définition essentielle ; l'initiation, c'est donc l'abandon contractuel de la vie entre les mains d'un dieu, abandon que le dieu exige, mais que l'homme accepte [4].

Comment interpréter à présent les mots *precaria salus ?* Par lui-même, *precarius* signifie ce qui est l'objet de prières. Nous ne pouvons, je crois, établir ici la disjonction que nous faisions tout-à-l'heure à propos de *voluntaria* : s'agit-il des prières de la déesse ou de celles de l'initié ? La première alternative n'est pas possible ; rien dans le texte d'Apulée ne l'autorise, car c'est plutôt d'un ordre de la divinité qu'il s'agit. Même impossibilité pour la seconde. Je sais bien qu'Apulée montre une pieuse impatience d'être initié, mais Isis et son prêtre ne manquent pas de mettre un frein à son zèle.

Il faut donc chercher ailleurs. Voici comment Ulpien définit le *precarium* [5] : *precarium est, quod precibus petenti utendum conceditur tamdiu quamdiu is qui concessit patitur ; quod genus libertatis ex iure gentium descendit et distat a donatione eo quod qui donat, sic dat, ne recipiat ; qui precario concedit sic dat, quasi tunc recepturus, cum tibi libuerit precarium solvere* [6]. Le *precarium* est donc une possession

1. *Met.*, 11, 15. Cf. Foucart, Mém. Acad. 1896, p. 21 sq.
2. *Met.*, 11, 15.
3. *Ibid.*, 11, 21.
4. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 25.
5. *Dig.*, 43, 26, 1.
6. C'est la notion qu'on retrouve au Moyen-Age quand on parle de précaire (cf. Rev. hist. eccl. Louvain, 1900, nº 1, p. 43).

qui n'est pas définitive mais temporaire, incertaine ; et cela, parce que le propriétaire véritable peut, quand il le veut, reprendre l'usage de son droit de propriété.

Cette explication convient bien au texte d'Apulée. La liturgie de l'initiation comporte un salut, mais c'est un salut précaire c.-à-d. momentané, temporaire, non définitif. Cette interprétation est confirmée par l'opposition qui existe entre *salutis tutelam* (qui d'après nous désigne le salut définitif, après la mort) et *precaria salus.* [1] Dès lors la phrase qui suit : *quippe cum transactis vitae temporibus, iam in ipso finitae lucis lumine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula,* explique les mots *voluntaria mors* et *precaria salus.* Rappelons-nous que cette définition de l'initiation est apportée par le pontife pour modérer le désir intempestif qu'éprouve Apulée d'être initié avant le moment fixé par Isis. Pourquoi donc le moment de la consécration dépend-il de la volonté de la déesse et pourquoi l'octroi du salut est-il à sa discrétion ? C'est parce que *(quippe)* seule, elle sait ceux à qui elle peut confier sûrement, sans crainte de le voir violé *(tuto),* le secret de l'initiation, et c'est pourquoi elle n'appelle ordinairement à ses mystères que ceux qui sont déjà arrivés au terme de la vie humaine [2]. Elle trouve dans la maturité de leur âge la garantie que le secret de l'initiation sera bien gardé. Apulée n'a donc pas à s'étonner si la déesse retarde l'accomplissement de ses désirs [3].

1. *Met.* 11, 21.

2. Cf. Reitzenstein, p. 77, 80.

3. En se basant sur un texte du Pausanias, Reitzenstein (op. cit. p. 25) traduit *precaria salus* d'Apulée par " une vie nouvelle accordée par une grâce de la déesse, χαριζομένη σωτηρία. Sane doute, Pausanias (10,32) dit comme Apulée que l'initiation aux mystères d'Isis dépend de l'appel de la déesse (Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 99). Mais la comparaison de *precaria salus* et de *salutis tutelam* montre qu'il y a quelque chose en plus dans le texte d'Apulée. D'ailleurs, ce texte explique d'une manière générale, ce qui constitue le rituel de l'initiation *(celebrari).* Le participe χαριζομένη ne semble pas de rapporter à cet ordre d'idées.

On comprend désormais pourquoi l'initiation, qui donne une renaissance, ne constitue pourtant qu'une une renaissance improprement dite : c'est que la vie nouvelle dont on jouit sur terre n'est que précaire et nécessairement temporaire,comme la vue des dieux dont on jouit dans l'initiation *(precaria salus)*, mais elle sera suivie, dans les enfers, d'une vie nouvelle et définitive, en compagnie de la divinité [1]. Cette renaissance improprement dite consiste aussi à être consacré, durant le reste de la vie au ministère de la déesse [2]. Le salut ou la renaissance définitive consistera à jouir de sa vue et à lui offrir éternellement ses hommages dans les demeures du Styx et dans les ténèbres de l'Achéron [3].

Il reste maintenant à interpréter le passage d'Apulée qui se rapporte spécialement au rituel de l'initiation. Nous savons d'abord par le ch. 21 que le rituel est inspiré par la nature même de l'initiation, c.-à-d. par l'idée de mort volontaire, et salut précaire : *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari* [4].

D'une manière générale nous pouvons, dès maintenant, déterminer dans quelles cérémonies étaient traduites l'idée de mort volontaire et celle de salut précaire. Nous avons dit antérieurement que l'initiation est une consécration spéciale, c.-à-d. un abandon volontaire de la vie entre les mains de la déesse qui en exige le sacrifice, et c'est dans ce sens que nous avons interprété les mots *ad instar voluntariae mortis*. La comparaison, faite par Apulée lui-même, de l'initiation à un *sacramentum*, permet peut-être de conjecturer que cette consécration se faisait par un serment, ou au moins par

1. *Met.*, 11, 21 : *quodam modo renatos ad novae reponere rursus* (= dans les enfers) *salutis curricula.*

2. *Ibid.*, 11, 16 : *ut renatus quodammodo statim* (dès cette vie) *sacrorum obsequis desponderetur.*

3. *Ibid.*, 11, 6.

4. Cf. Un passage de Plutarque cité par Stobée, *Florileg.* 120, 28, traduit par Hatch-Preuschen, p. 214 où τελεῖσθαι est mis en relation avec τελευτᾶν.

des rites qui en sont l'équivalent ([1]). D'autre part, si le salut définitif *(salutis tutelam)* est réalisé dans l'autre monde par l'adoration de la divinité, vue face à face, on peut conclure que le rituel l'initiation qu'Apulée appelle un salut précaire, comportait une apparition momentanée quelconque de la divinité *(ad instar precariae salutis celebrari).*

Mais le texte d'Apulée nous permet de sortir de ces généralités, en nous donnant le détail, énigmatique sans doute, du rituel de l'initiation.

D'une manière générale, nous savons que le rituel comprend deux grandes parties qui symbolisent la mort réelle de l'unité et le salut définitif dont il jouira après cette vie : *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar voluntaria mortis et precariae salutis celebrari* ([2]) Quand le moment fixé par les dieux est enfin arrivé, le prêtre séparent Apulée de la foule des profones, le conduit par la main dans le *sacrarium.* Voici le détail, intentionnellement obscur, fourni par Apulée, sur les deux parties que nous venons de distinguer dans l'initiation : *quaeras forsitam satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum, quid factum : dicerem si dicere liceret, cognosceres si liceret audire. Sed parem noxam contraherent aures et ling<ua, ista impiae loquacitatis>,* ([3]) *illae temerarie curiositatis. Nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo. Igitur audi, sed crede quae vera sunt. Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi* (I)*; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine ; deos inferos et deos superos*

1. *Met.*,11,15 : *da nomen sanctae huic mititiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis.* L'objet de ce serment était la promesse du secret des mystères (APULÉE, 11, 21 : *quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia*) et celle d'une appartenance perpétuelle au service de la déesse (11, 6). Comparez HIPPOLYTE 230, 74, cité par REITZENSTEIN, op. cit. p. 71.

2. *Met.* 11, 21.

3. Les Cdd. ont *linguae ;* le texte entre crochets est une insertion de Van der Vliet.

accessi coram et adoravi de proxumo (II). Ecce tibi retluli quae quamvis audita ignores tamen necesse est [1].

Puis, abandonnant son langage énigmatique, Apulée nous dit que le lendemain matin, les cérémonies de l'initiation terminées, il s'est avancé *duodecim sacratus* [2] *stolis*, c.-à-d. portant les douze habits qui avaient servi à son initiation. Ces habits avaient sans doute une signification symbolique et mystérieuse *(habitu quidem religioso)*, mais il ne lui est pas interdit d'en parler, car une foule considérable put le voir en cet état ; il avait, en effet, reçu l'ordre de se placer dans la nef du temple et sur une sorte de tribunal en bois établi devant la statue de la déesse. Apulée portait encore un vêtement que les *sacrati* appellent vêtement divin *(olympiacam stolam)*. En outre, il tenait de la main droite un flambeau allumé ; il avait sur la tête une couronne de palmier dont les feuilles se dressaient tout autour en forme de rayons. Tout-à-coup un rideau s'écarte, et orné à l'instar du Soleil, le myste se trouve là comme une véritable statue, concentrant sur lui les regards de la multitude attentive. A la suite de ces cérémonies, il célèbre le jour sacré de sa renaissance par un repas délicat et de joyeux banquets. Les mêmes formalités se répétèrent durant trois jours, ainsi que le déjeuner religieux, qui constituait le complément légal de l'initiation.

La question qui reste désormais à résoudre, c'est la manière dont le simulacre de mort et le salut précaire étaient pratiquement réalisés. Il est évident que dans la résolution de cet énigmatique problème, l'imagination du commentateur, en l'absence de données positives, est appelée à jouer un certain rôle. Pour ne lui donner que la plus petite part

1. *Met.*, 11, 23.

2. *Ibid.*, 11, 24. Reitzenstein, (op. cit. 29), conserve la leçon des manuscrits *sacratus*. D'après cette leçon, le fait de revêtir ces *stolae* était un des rites d'initiation. Ce vêtement divin, symbole de la transformation opérée dans le myste, devait rester dans le temple où l'initiation avait été conférée, et ne pouvait servir pour l'initiation à d'autres mystères. L'initiation à des mystères distincts oblige le myste à l'achat de vêtements nouveaux. Sur le symbolisme de ce vêtement, cf. Reitzenstein, op. cit., p. 29 sqq. 106.

possible, nous pouvons la circonscrire dans quelques faits certains.

Le mythe de la plupart des divinités des mystères contient le récit de la mort et de la résurrection du dieu. Le but poursuivi par l'initiation aux mystères est l'union à la divinité. Cette union sera définitive après la mort de l'initié, qui dès lors deviendra dieu lui-même ou plutôt se confondra et s'identifiera au dieu auquel il s'est initié. En cette vie, cette union n'est que précaire. Mais pour que l'une et l'autre se réalisent, il faut que l'homme suive la voie tracée par les dieux ; il faut que, comme eux, il meure et renaisse, d'abord d'une manière symbolique, par l'initiation. Celle-ci devient alors la garante du salut définitif après la mort réelle.

Il importe de remarquer ici que, quoique n'étant en définitive qu'un symbole, l'initiation laisse au cœur de l'initié des espérances fermes de salut. Aux causes que nous avons déjà indiquées ailleurs, il est probable qu'il faut ajouter la nature des rites d'înitiation eux-mêmes. Or, ce qui caractérise les initiations personnelles et les différencie des cérémonies qui dans les mystères sont accessibles à la communauté des fidèles, c'est que dans les premières le myste est non pas, comme dans les secondes, témoin des évènements de la vie du dieu, mais qu'il revit lui-même la vie et la mort d'un Osiris par exemple, pour devenir son symbole sur terre, de la même façon que le défunt, par la renaissance définitive après la mort, deviendra Osiris lui-même [1]. On ne peut imaginer un lien plus étroit entre Dieu et l'homme ; de là s'explique aussi la reconnaissance d'un myste qui, comme Apulée, a été l'objet d'une telle faveur [2].

Si telle est bien la caractéristique de l'initiation particulière aux mystères, et nous la prouverons tout-à-l'heure pour l'initiation d'Apulée, on comprendra que les hypothèses d'une représentation dramatique seule, d'une simple exhibition de symboles soient inaptes à expliquer la manière dont s'est réalisé le rituel de l'initiation d'Apulée. Les analogies empruntées à l'anthropologie et à l'occultisme moderne ris-

1. Reitzenstein, op. cit. p. 9.
2. Reitzenstein, op. cit. p. 9.

queraient fort de nous éloigner du droit chemin. Une méthode rigoureuse ne peut s'écarter de la part, si minime soit-elle, de renseignements certains que nous possédons sur l'ordonnance intime du culte d'Isis. Or, la simple lecture du dernier livre de Métamorphoses nous montre que le sommeil extatique [1] et l'incubation [2] ont joué un grand rôle dans les antécédents de l'initiation. La production des visions était d'ailleurs singulièrement facilitée par les abstinences et la méditation qui étaient imposées aux initiés ; leur but était de frapper l'imagination, d'exciter les nerfs et par là, de préparer l'extase [3].

1. La plupart du temps, la ligne de conduite d'Apulée lui est dictée par une apparition ou une vision obtenue en songe. Cf. *Met.*, 11, 4 : l'annonce de sa guérison ; 11, 19 il apprend qu'il sera initié durant les fêtes d'Isis, 11, 20 : le prêtre lui apparaît pour lui annoncer le retour de Candidus ; 11, 22 il apprend le moment précis de son initiation ; 11, 24 ; c'est sur un avis d'Isis qu'il paie son tribut d'actions de grâces en reconnaissance de son initiation ; 11, 26 : après son retour à Madaure, la déesse le conduit à Rome et l'engage à se consacrer à Osiris. Il hésite et va confier ses scrupules aux prêtres, mais la nuit suivante (11, 27) un prêtre lui apparaît qui l'avertit de se faire initier. 11, 28 : les hésitations du myste d'Isis continuent, car il manque de ressources pour couvrir les frais d'une seconde initiation. Mais le dieu le presse et lui donne même un ordre formel. 11, 29 : nouvel ordre de recevoir une troisième initiation. Nouvelles hésitations d'Apulée, mais apparaît le dieu qui le rassure. Osiris se montre à lui une dernière fois,non sous un déguisement étranger, mais en personne, pour assurer à son myste sa protection spéciale. — D'autre part, le prêtre d'Isis, lui aussi, apprend en songe la manière dont Apulée sera guéri (11,6), sa présence dans le cortège d'Isis (11-13) et les malheurs dont il a parfois souffert. Évidemment, rien n'oblige à prendre au pied de la lettre toutes les affirmations d'Apulée ; la multiplication de ces apparitions divines peut être inspirée par le désir de dramatiser le récit de son initiation, mais elles nous fournissent pourtant une donnée générale sur l'ordonnance intime des mystères d'Isis. Ce procédé littéraire, si procédé littéraire il y a, répondait en tout cas aux croyances populaires (cf. De Jong, op. cit., p. 121 sqq.) sur le rôle de la magie et même aux convictions de plus d'un lettré, en particulier des Pères de l'Eglise (cf. Tert., *Apol.*, 23),

2. *Met.*, 11, 17 ; 11, 19 ; 11, 22 ; 11, 23 ; 11, 28 ; 11, 30.

3. L'allusion à l'incubation est surtout visible *Met.* 11, 6 : *nam hoc eodem momento quo tibi venio* (sujet = *Isis*) *simul et tibi praesens quae sunt sequentia* <*praenuntio et*> *sacerdoti meo per quietem facienda praecipio.* 11,19 : *nec fuit nox una vel quies aliqua visu*

Rien n'empêche de croire que les visions étaient préparées, soit par les peintures qui pouvaient couvrir les murs du τελεστήριον ou *sacrarium*, comme c'était probablement le cas dans les mystères d'Éleusis ([1]) et de Mithra ([2]), soit par une scène dramatique ([3]). Toutes ces circonstances devaient singulièrement favoriser la tâche des prêtres d'Isis, qui paraissent avoir eu, dans l'art d'inspirer des songes déterminés ([4]) un talent à la hauteur de leur réputation ([5]).

Il ne serait donc pas illogique de supposer que l'extase ait joué un rôle important dans l'initiation d'Apulée, vu que l'extase est placée au sommet de la vie religieuse, qu'elle a atteint sa forme la plus sûre et la plus parfaite dans les mystères ([6]), et que l'importance que les cérémonies rituelles avaient dans les mystères a parfois diminué au profit de procédés qui n'ont de réalité que dans l'imagination ([7]).

Par contre, certains indices sembleraient nous porter plutôt à diminuer le rôle de l'extase dans le rituel de l'initiation proprement dite, ou peut-être même, à le supprimer totalement. Les mystères décrits par Apulée semblent, à cause de leur origine égyptienne ([8]), n'être qu'une imitation des rites accomplis par les Pharaons lors de leurs intronisation. En parcourant le temple et en saluant les dieux, il accomplissait symboliquement le voyage du ciel à travers les

deae monituque ieiuna sed crebris imperii sacris suis me iam dudum destinatum nunc saltem censebat initiari.

1. Foucart, Mém. Acad. etc. 1896, p. 73.

2. Cumont, Text. et Mon. I, pp. 81 et 323. Cf. aussi Lexicon de Roscher, au mot Mithra, II, p. 3062.

3. Suétone, Calig. 57. Cf. Cumont, Relig. orient. p. 279. note 78. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 20.

4. Le rôle joué par les prêtres, soit comme personnages apparaissant en songe à Apulée (*Met.*, 11, 20 ; 11, 27) pour lui faire une communication de la part de la déesse, soit comme personnages chargés de confirmer les songes du néophyte (11, 22 ; 11, 26) peut être considéré comme une manifestation de la science des prêtres d'Isis, dans l'art d'inspirer des songes déterminés (cf. aussi *Met.*, 11, 6, 13, 14).

5. Cf. De Jong, op. cit., p. 95 sqq. Cf. Monceaux, Apulée magicien, Idem, Roman et Magie. Cf. Tert., *Apol.*, 23.

6. Reitzenstein, op. cit, p. 10.

7. Ibid. p. 20. sqq.

douze heures de la nuit. Ce rituel lui conférait une renaissance divine, en d'autres termes, faisait du Pharaon un dieu. C'est le même voyage que doivent accomplir les morts pour arriver au salut et être divinisés. Or, les prêtres, en tant que représentants du Pharaon, participent de son caractère divin. Il est donc très possible qu'un rituel identique à celui qui servait à le consacrer ait été pratiqué, au moins pour les degrés les plus élevés des initiations égyptiennes ([1]). Il symbolisait le voyage céleste, qu'après la mort réelle, le myste doit accomplir pour être sauvé.

Mais le corps mortel ou psychique ([2]) est incapable de voir Dieu, car comme tel, il est soumis au pouvoir de l'εἱμαρμένη ([3]) ; il a en lui des inclinations mauvaises qui proviennent des douze dieux qui président aux heures de la nuit, et qui l'empêchent de monter au ciel ([4]). Pour y arriver, l'homme doit se dépouiller des inclinations perverses, et se sanctifier en subissant douze transformations successives qui lui permettront d'arriver au ciel et de devenir dieu ([5]). Le corps ainsi métamorphosé est le corps pneumatique. Or les transformations successives qui font du corps psychique un corps pneumatique ou céleste sont symbolisées dans l'initiation par les douze *stolae* ([6]) que revêt le myste, et par un vêtement céleste qu'Apulée appelle pour ce motif *stola olympiaca* ([7]). Ce vêtement sacré achève l'initiation et symbolise l'union intime qui unit désormais l'initié à son dieu ([8]) ; il devient par là dieu lui-même ; et c'est lui qu'Apulée représente, quand placé sur un tribunal devant la statue d'Isis, il concentre sur sa personne les regards attentifs des fidèles. Il représente alors en réalité Osiris avec lequel il sera identifié après la mort ([9]).

1. Ibid. p. 8.
2. Ibid, p. 42, 112.
3. Ibid, p. 42 sq.
4. Ibid. p. 34 et 39.
5. Ibid. p. 29 sqq.
6. Reitzenstein, p. 29.
7. Apulée, *Met*. 11, 24.
8. Reitzenstein, op. cit. p. 30.
9. Ibid. p. 29.

Tous ces détails, qui nous sont donnés par Apulée et qui se rapportent à la dernière partie, publique celle-ci, de son initiation, nous mettent en présence de rites matériels, quoique symboliques, réalisés semble-t-il, en dehors du sommeil extatique.

On peut faire la même constatation au sujet de certaines parties du rituel de l'initiation proprement dite, à en juger du moins, de par la manière dont certains écrivains en parlent. Ainsi Firmicus Maternus ([1]) écrit à propos des mystères égyptiens : *spem tuam perdis et vitam ; nec ostensi luminis splendore corrigeris,* (Apulée 11, 23 : *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine) nec recuperatae libertatis quaeris insignia,* (Apulée 11, 29: *felici illo amictu illustrari) nec spem redditae tibi salutis agnoscis* (Apulée 11, 21)... *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse. Alia est aqua, qua renovati homines renascuntur* (Apulée 11, 16 : *reformavit, renatus).* Les différentes parties de ce texte désignent clairement des usages réels et non imaginaires ([2]). Un texte de Plotin conduit à la même conclusion : les initiés voient, à leur initiation, une lumière éclatante fournie par un globe lumineux ([3]). L'extase et les rites matériels paraissent donc être deux procédés certainement en usage dans les mystères. Dire si l'un ou l'autre, ou si l'un et l'autre de ces deux procédés ont été pratiqués dans le cas décrit par Apulée, et dans quelle mesure il l'aurait èté, restera, pensons-nous, une question éternellement insoluble. L'imagination seule du commentateur peut dès lors proposer une reconstitution vraisemblable du rituel. Notons, avant de la tenter, que l'initiation a duré un temps assez considérable, vu qu'Apulée entre dans le sanctuaire avec le *pater sacrorum* vers la fin du jour, pour n'en sortir que le lendemain matin ([4]). On est assez naturellement porté à croire que ce long espace de temps n'a pas dû être occupé uniquement par des cérémonies rituelles, qui eussent peut-être fatigué outre mesure le nouvel

1. *De error prof. relig.*, 2, 4, 5.
2. Reitzenstein, op. cit. p. 77 sq.
3. *Ennéade* V, 317. (princeps 515 E 516 A).
4. *Met.* 11, 23-24.

initié. Laisser dans l'initiation une certaine part au sommeil extatique aurait l'avantage de ne pas établir une solution de continuité radicale entre les procédés usités dans la préparation à l'initiation et ceux de l'initiation elle-même ; elle aurait encore celui de ne pas faire table rase du peu de choses certaines que nous connaissions dans l'organisation intime des mystères d'Isis, entr'autres, de l'existence de l'incubation. Dans ce cas, l'initiation n'est que le couronnement de sa préparation, bien qu'elle doive pourtant avoir comporté quelque chose en plus. Cette nécessité s'impose si l'on veut expliquer le mystère dont Apulée entoure le récit de sa consécration.

Voici donc le texte qui est à expliquer : *accessi confinium mortis et calcato limine Proserpinae per omnia vectus elementa remeavi, — nocte media vidi solem candido coruscantem lumine ; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* — Nous savons qu'ils traduisent la réalisation rituelle du simulacre de mort et du salut précaire.

Nous savons aussi par Suétone que la vue des enfers était préparée par un spectacle antérieur [1]. De plus un enseignement préparatoire met le novice en état de bien comprendre toutes les scènes dont il sera témoin durant son initiation [2].

On pourrait donc d'abord supposer que, aussitôt entré dans le sanctuaire, et l'instruction préparatoire entièrement terminée, le novice prête le serment par lequel il abandonne sa vie entre les mains du prêtre [3], pour la consacrer toute entière à la déesse, en même temps qu'il promet de garder fidèlement le secret des mystères.

Commence alors le sommeil de l'incubation, durant lequel le *pater sacrorum* suggère à son patient une série de songes déterminés, préparés par le spectacle antérieur, et à la faveur lesquels le myste croit descendre aux enfers et fouler aux pieds le sol du royaume de Proserpine. Puis quittant ces sombres parages, il appelle en lui par une invocation, comme dans la liturgie de Mithra, les éléments divins qui

1. *Caligula* 57.
2. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 20.
3. Ibid. p. 124.

doivent le débarrasser du vieil homme et entrer dans la constitution du corps pneumatique avec lequel tantôt il verra les dieux. Alors, libre des inclinations perverses qui l'appesantissaient, et soustrait à l'empire de l'εἱμαρμένη, il entreprend le voyage céleste à travers les douze heures de la nuit, voyage qui tout-à-l'heure sera symbolisé par les douze *stolae* dont il sera revêtu et qui signifient les transformations opérees dans son être. Ce voyage terminé, il revient à la lumière [1].

Si le simulacre de mort était réellement réalisé d'une façon conforme à notre hypothèse, je serais tenté de croire pourtant que le sommeil extatique n'a pas été mis en œuvre dans le rituel de la *precaria salus*. Comme je l'ai dit antérieurement les auteurs, par exemple, Plotin, Firmicus Maternus, qui ont parlé à ce propos des mystères, nous ont plutôt révélé des rites réels. Je réserverais donc l'usage du sommeil extatique à la réalisation rituelle du simulacre de mort. Peut-être même, pourrait-on restreindre son intervention et supposer que l'extase n'est intervenue que comme complément de la représentation préalable, et dans le but unique de permettre au prêtre de parfaire la préparation du myste et d'exciter son imagination. Car, on peut parfaitement admettre que la première partie de l'initiation se soit réalisée sans le recours à l'extase et n'ait comporté que des rites réels. Vu que l'initiation n'est en définitive qu'un symbole, la valeur

1. L'expression *per elementa remeare* peut être comprise de différentes manières. Elle peut signifier, revenir à travers les éléments, être porté par eux, se sentir en eux, suivant que l'on recourt ou pas à l'extase. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 29, 33. A cette idée de *remeare* se substitue parfois dans les papyrus (Reitzenstein, p. 85), l'idée de *venerari*, adorer, quand on considère que la transformation du vieil homme en homme pneumatique se réalise en invoquant les éléments divins. C'est le cas pour l'invocation par laquelle débute la liturgie de Mithra. (Cf. op. cit. p. 111). Reitzenstein à qui nous empruntons la plupart de ces renseignements ne se prononce pas sur la maniére dont le rituel de l'initiation d'Apulée s'est réalisé. Il conjecture que l'initiation purement personnelle décrite dans les Métamorphoses n'est que l'imitation d'une ancienne cérémonie publique, durant laquelle les évènements de la vie du dieu étaient représentés (dargestelt) à son prêtre. Il ne nous dit pas si cette imitation était rituelle, ou réalisée par l'extase (cf. op. cit., p. 28 et 32).

qu'on y attachait pouvait uniquement dépendre de la vivacité des convictions de celui qui s'y soumettait. La première hypothèse, qui admet dans une certaine mesure la présence de l'extase, est pourtant, me semble-t-il, plus facile, plus en union avec la période qui a précédé l'initiation ; elle permet aussi d'expliquer pourquoi une nuit tout entière est requise pour l'initiation. Je vois donc dans le verbe *remeavi*, ou la cessation du sommeil extatique, ou, en cas de non-recours à l'incubation, le retour symbolique de l'initié à la vie [1].

Au simulacre de mort succède le simulacre du salut ou le salut précaire, c.-à-d. la vue momentanée de la divinité. Apulée l'exprime par ces termes : *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine ; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* Les spectacles célestes succédant aux spectales infernaux sont donc synthétisés par la vue d'un soleil brillant et par l'adoration face à face des dieux.

Que fait-il entendre par ce soleil : sommes-nous en préence d'un langage métaphorique, ou d'une expression à laquelle répond une réalité ? Ces réalités sont elles, oui ou non, symboliques ? Ne sommes-nous pas un peu étonnés de voir Apulée jouir de la vue des dieux supérieurs et des dieux infernaux ? Ne nous attendions-nous pas à le voir jouir de la seule vue d'Isis, à laquelle il se consacre ? Voilà quelques-uns des doutes que soulève ce texte énigmatique.

Presque invinciblement, le texte d'Apulée remet en mémoire le début du onzième livre des Métamorphoses : Apulée, réveillé par une frayeur subite, voit une lumière éblouissan-

1. Dans la phrase suivante : *vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis*, etc., le verbe *demeare* désigne, nous l'avons démontré, la descente réelle aux enfers, donc la mort véritable. L'initiation comporte un simulacre de mort. *Remeare* peut donc exprimer métaphoriquement le retour à la lumière, à la vie, ou la cessation du sommeil extatique, suivant l'opinion que l'on suit à propos du rituel employé pour réaliser le simulacre de mort. De Jong qui voyait dans *remeare* la cessation du sommeil extatique (De Apuleio, etc. p. 116), ne parle plus de cette hypothèse dans son Das antike Mysterienwesen, 1909, probablement à cause de la critique formulée par Gruppe, Berichte über Mythol. u. Religionswiss. (1898-1905) p. 532-533.

te ; c'était la pleine lune dont le disque radieux s'élevait du sein des mers. Confiant dans son salut prochain, Lucius adresse une prière suppliante à la puissante déesse ; puis il retombe dans le sommeil et aussitôt, la lune lui réapparaît sous une forme humaine, et s'adressant à lui elle se présente comme la divinité suprême, la reine des Mânes, la première d'entre les habitants du ciel, le type uniforme des dieux et des déesses. Elle est la volonté qui gouverne le ciel, l'océan et les enfers. Puissance unique, elle est par l'univers entier adorée sous plusieurs formes, avec mille noms différents ; mais Isis est son nom véritable. Voici, dit-elle, que ma providence fait luire pour toi le jour du salut *(dies salutaris).*

Isis est donc considérée d'après ce passage comme l'expression du syncrétisme religieux dans le monde des dieux célestes et infernaux (1) ; les *di inferni* et les *di superi* qu'Apulée a adorés lors de son initiation ne sont autre chose qu'Isis seule. C'est d'ailleurs aux mystères de cette seule divinité qu'il se fait initier. C'est donc de sa vue qu'il a dû jouir avant tout.

Mais, comment la divinité lui est-elle apparue ? L'a-t-il vue sous une forme uniquement symbolique, celle d'un disque lumineux *(nocte media vidi solem candido coruscantem lumine)*, et la phrase qui suit *(deos inferos* etc.) n'est-elle que l'interprétation de ce symbolisme, donnée par Apulée lui-même ? A-t-il vu la divinité comme dans le songe raconté au début du onzième livre, d'abord, sous la forme symbolique d'un disque lumineux, puis sous une forme anthropomorphique ? Cette apparition anthropomorphique elle-même n'a-t-elle été que l'exhibition d'une statue mystérieuse quelconque ?

Un texte de Plotin, permet de conclure que dans certains cas, le bonheur de l'initié dans l'initiation se serait borné à la vue d'une lumière éclatante provenant d'un globe lumineux : *τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. Τοῦτο γὰρ τοῦτο τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι* ([2]). L'initié devait donc croire que cette lumière

1. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 14.
2. *Ennéade* V. 317 p., princeps 515 E — 516 A.

était une émanation de la divinité ou même la divinité en personne.

Néanmoins on peut se demander si les réflexions provoquées par la vue de ces ἱερά suffisent à expliquer la sincérité, l'universalité des impressions religieuses et surtout la pleine confiance qui animait le myste et la fermeté des espérances qu'il nourrit au sortir de son initiation. Nous ne le pensons pas. Ils n'ont dû, malgré toutes les émotions dont leur vue pouvait être accompagnée, constituer qu'une partie de la grande révélation, et certainement la moins secrète, puisque des auteurs comme Apulée, Plotin, en ont parlé sans songer à déguiser leur pensée, avec la même liberté que celle avec laquelle d'autres avaient parlé du spectacle de la descente aux enfers ([1]).

Dans les mystères, qui, comme les mystères égyptiens, étaient fortement teintés de magie, j'ai peine à croire, que l'exhibition des ἱερά se soit bornée à une exhibition, ou de symboles, ou même d'une statue mystérieuse de la divinité.

Il est certain que les prêtres de l'antiquité, surtout les prêtres égyptiens, jouissaient d'une réputation bien méritée, et il est incontestable que, dans bien des cas, les apparitions divines, qui accompagnaient les initiations, n'étaient produites qu'à l'aide d'un artifice magique quelconque ([2]).

Mais il est impossible de croire qu'ils aient pu tromper, pendant plusieurs siècles, des gens non seulement incultes, mais l'élite même de la société antique. Une fois découverte, la supercherie n'aurait-elle pas entraîné la déchéance rapide de ces cultes mystérieux ? Or, c'est le contraire qu'on constate : l'antique religion officielle d'Athènes et de Rome, disparaît devant les mystères, et ceux-ci deviennent le plus sérieux obstacle que le christianisme ait eu à renverser. Leur

1. Cf. Lucien, — *Catapl* 22. Aristophane, — *Ran.* 137-160, 324, 615.

2. Cf. Ambrosiaster (Migne, P. L. Col. 2346 ; édit. de Vienne, *Quaest. vet. et nov. Testamenti*, *Quaest.* 114, p. 308. Dieu se manifeste, dit cet auteur, *non in speculo* (diminutif de *specus* = caverne = mystères de Mithra) *ubi aliud est quam* (lire *quod* ?) *cernitur*, *operante illecebrosa fallacia*. — Cf. Cumont. La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens p. 6, note 3.

vogue ne peut donc reposer uniquement sur la supercherie. Si supercherie il y avait, qui, moins que tout autre, devait s'y laisser prendre, sinon Apulée, maître es magie, que saint Augustin place à côté d'Apollonius de Tyane ? Comprendrait-on chez lui le lyrisme reconnaissant dont on ne peut, je crois, mettre en doute la sincérité, si ces apparitions reposent uniquement et toujours sur l'habileté des prêtres.

Nous pensons donc que la phrase d'Apulée : *deos superos et deos inferos accessi coram et adoravi de proxumo* fait allusion à une phantasmagorie, réelle ou imaginaire, qui jouait un rôle important dans le rituel de l'initiation Cette phantasmagorie aura été précédée de l'exhibition magique ou mécanique du symbole de la divinité c.-à.-d. de la vue d'un disque lumineux, comme c'est le cas dans le songe et la vision racontés par Apulée au commencement du onzième livre, avec la différence qu'ici, probablement, il n'est plus question de sommeil ni de vision extatiques. Comment expliquer autrement la croyance de l'antiquité chrétienne à l'intervention des démons dans ces apparitions ? Comment expliquer sur ce point l'accord des Pères de l'Église (1), dont plusieurs ont été initiés aux mystères avant d'entrer dans le christianisme. Pour eux, la magie et la démonologie se confondent. Quant à l'existence des démons et à leur rôle dans cette phantasmagorie,ils prétendent la prouver par les exorcismes,

1. Tertullien dit que les démons engendrent des souges trompeurs (*Anima* 46,47), qu'ils s'introduisent dans les corps et en disposent à leur gré (*Anima* 25. *Spect*. 26). D'après Tatien (Disc. aux Grecs, 16 sq) toutes les formes de divination leur conviennent. Cf. Tertullien (*Apol*. 23) : *si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia immittunt, habentes semel invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem,per quos et caprae et mensae divinare consuerunt*, etc. Tatien (Disc. aux Grecs, 8-11 ; 16-18) ainsi que Tertullien, (*Idol*. 9, *Scorp*. 1, *Cult. fem*. 1,2. *Praes. haer*. 43) regardent l'art des *astrologi, mathemacici, magi, medici,* comme des professions diaboliques ; la magie, disent-ils, ne peut évoquer les âmes des morts. En réalité, ce qui apparaît, ce sont les démons qui simulent les morts comme ils simulent les dieux. C'est pourquoi Tertullien appelle la magie une *fallacia* et une seconde idolâtrie. (*Anima*, 57).

au moyen desquels ils délivrent les chrétiens et les païens (1), et sur la réalité desquels Tertullien ne craint pas d'invoquer l'expérience de ses adversaires mêmes, quand il veut établir la vérité du christianisme (2).

Voilà l'opinion des anciens. Libre à chacun de l'accepter ou de la rejeter. Mais ce qu'il n'est pas possible de nier, c'est le rôle que la phantasmagorie, les apparitions de spectres ont joué dans les initiations, bien qu'on ne soit pas d'accord sur leur mode de production (3).

Cette conclusion s'impose, si l'on compare ce qui constitue, ce qu'Apulée appelle *salutis tutelam (= tutam salutem)*, c.-à-d. le salut qui sera définitif et à l'abri de tous les aléas, et ce qu'il appelle, à propos de l'initiation, le *salus precaria*, qui n'est que momentané et qui exige pour devenir définitif, la fidélité de l'unitié au secret de l'initiation.

Or, voici comment Apulée, *Met.*, 11, 6, définit la σωτηρία définitive : *vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo me quam videbis Acherontis tenebris interlucentem* (4) *Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis.* Elle consiste donc dans l'adoration perpétuelle de la divinité, dans une vie commune avec elle et sous sa protection.

Le salut précaire et le salut définitif comportent donc le même bonheur : la seule différence se trouve dans la durée momentanée du premier, éternelle du second.

Si la fermeté des espérances qui animent le myste au sor-

1. *Scorp.* 1, *Anima* 57, *Apol.* 23.

2. *Apol.* 23. 27, 32, 37, 46. *Anima* 3. *Scap.* 2, 4, *Cor.* 11. *Spect.* 26.

3. De Jong. De Apuleio, etc., p. 123.

4. Il est à remarquer que bien qu'Isis dise à Apulée ces mots : " tu me retrouveras brillante au milieu des ténèbres de l'Achéron ", c'est sous des dehors authropomorphiques qu'elle lui apparait *(Met.*, 11, 3), et Apulée appelle cette apparition *praelucidum simulacrum (Ibid.)* On ne pourrait donc pas se baser sur les mots *interlucentum*, *praelucidum*, pour induire qu'au ch. 23, les expressions *vidi solem* etc., *deos inferos et deos superos accessi coram*, désignent un même objet, le disque lumineux, symbole d'Isis.

tir de l'initiation s'appuie principalement sur l'exhibition des ἱερά et la vue momentanée des cieux, on peut admettre toutefois que leur confiance s'explique en partie par la communication de formules magiques donnant les noms propres des divinités ainsi que d'autres indications précices qui permettaient à l'initié de faire commodément le voyage aux enfers. C'est à ces formules que font sans doute allusion les paroles d'Apulée, *Met.* 11, 23 : *quaeras forsitan satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum ;* elles signifient le silence qu'il veut garder sur ces enseignements ; mais il ajoute : *quid factum* et il consent à satisfaire à demi la curiosité de son lecteur, en lui disant à propos de ce qui a été fait : *igitur audi, sed crede quae vera sunt. Accessi.... deos inferos, et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* Apulée pourrait-il dire que ses révélations sont vraies, si ses paroles ne désignent qu'une exhibition de symboles ? Si oui, avouons qu'il a fait beaucoup de bruit pour ne rien dire, en un mot, que c'est un farceur.

Il est bien plus logique d'y voir l'aveu, fait par Apulée, qu'il a été témoin de l'apparition de spectres, dont il veut pourtant garder secret le mode d'apparition. C'est le silence sur le *quomodo* de ces apparitions et sur la teneur des formules qui lui ont été communiquées que signifient, à notre avis, la dernière phrase du chap. 23 : *ecce tibi rettuli quae quamvis audita, ignores tamen necesse est.*

En résumé, l'initiation païenne est essentiellement une consécration spéciale à la divinité : celle-ci est suivie de la vue face à face quoique momentanée du dieu. Cette jouissance est réalisée par une phantasmagorie quelconque que les Pères de l'Église interprêtent comme une apparition des démons.

Outre les δρώμενα dont nous venons de parler longuement, en même temps que des δεικνύμενα, il existe une deuxième catégorie d'actes, qui comprend des rites symboliques, commémoratifs, exécutés par les mystes ; au nombre de ces δρώμενα figure assez souvent un repas sacré. A Éleusis, c'était l'absorption du κυκεών (1). Nous trouvons aussi chez les

1. Firm. Mat. *Err. prof. relig.* 18, 1. Clem. Alex. *Protr.* 2, 15.

Grands-dieux de Samothrace un repas et une boisson qui ont une valeur liturgique ([1]). Pour le culte de Cybèle, nous possédons une formule qui témoigne de la prise d'une collation en commun ([2]), et nous trouvons chez Mithra le pain et une coupe d'eau et de vin sur lesquels le prêtre prononce des formules sacrées ([3]). Les initiés aux mystères d'Isis répètent durant trois jours un déjeuner religieux qui est le complément indispensable de l'initiation ([4]). Un repas sacré précède l'entrée dans les mystères l'Osiris ([5]).

Constatons en finissant ce chapitre sur les éléments communs au rituel de tous, les mystères principalement à ceux de l'époque hellénistique, la présence de l'idée de mort unie à celle de renaissance ([6]). Cette renaissance succédant à la mort avait toujours comme modèle un dieu ou un héros mort ou ressuscité. Cette mort et cette renaissance, n'étaient dans l'initiation,que l'imitation éloignée de ce qui devait se passer après la mort : après le trépas, l'initié s'unira aux dieux; cette union de l'homme avec la divinité après la mort, la liturgie la symbolise et est censée l'opérer, en mettant, par un rite ou une formule rituelle bien déterminée, le croyant en une relation quelconque avec Dieu ([7]). Parfois la renaissance est liée à l'absorption d'un aliment mystique.En realité,la liturgie s'inspirait de la croyance propre à la magie, à savoir que l'imitation d'une chose a pour effet de la produire ([8]).

Néanmoins si l'idée de mort et de renaissance est commune à la plupart des mystères, elle est diversement représentée dans chacun d'entre eux. Nous venons de voir en quoi elle

1. A. Dieterich Mithraslit. p. 104 sq.

2. Firm. Mat. op. cit. 18 : " J'ai mangé dans le tympanon ; j'ai bu dans le cymbale ; je suis devenu myste d'Attis ".

2. Cumont. Text. et Mon. 1-320. I-175 fig. 10.

4. Apulée, Met. 11, 24.

5. Ibid. 11, 27. Cf. pour les repas dans les mystères Gruppe, Griech. Mythol. p. 729 sq.

6. Reitzenstein, op. cit., p. 6 sq.

7. Dieterich, Mithrasl. p. 93-94.

8. Goblet d'Alviella, Rev. Hist. des relig. 1903, p. 14. Lagrange, Études sur les religions sémitiques, Paris 1903, p. 12. De Grandmaison, L'étude des religions, dans Rev. pratiq. d'Apologétique, Paris, Beauchesne, 1910, n° 118, p. 732.

consistait dans les mystères d'Isis. Une mort symbolique et une renaissance à une vie nouvelle sont données par Apulée comme le contenu des δρώμενα [1]. L'initié s'appelle *renatus* [2].

Dans le culte de Mithra [3], l'idée de mort était attachée à certaines épreuves que devait subir l'initié. Il jouait le rôle de patient dans certaines expiations dramatiques d'un caractère étrange, dont nous ne connaissons ni le nombre ni la succession.

Cependant ces épreuves avaient perdu leur caractère de cruauté primitive et l'on éprouvait le courage moral de l'initié plus que son courage physique. D'autre part, les mystes de Mithra s'appellent *in aeternum renati* [4]. L'immortabilité est leur partage. D'après Tertullien, ces mystères comportaient une *imago resurrectionis* [5].

Dans les mystères de Cybèle, le taurobole avait peut-être plus que toute autre initiation le caractère de mort ; la fosse d'où l'ou sortait tout ruisselant de sang était l'image de la mort [6] et de la renaissance [7]. Dans les mystères d'Attis, on représentait aussi la mort d'une manière symbolique [8]. Firmicus Maternus [9] parle de mystères où l'on représente pendant la nuit une statue d'un jeune homme couché sur un lit. On le pleurait, puis le prêtre disait à chacun des mystes, en lui oignant la gorge : θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. On retrouve la même idée dans Sallustius [5].

1. *Met.*, 11, 21-23.
2. *Ibid.*, 11. 21.
3. Cumont, Text. et Mon. I, p. 321, sq. et note 6 ; Dieterich, Mithrasl. 164 sq. Reitzenstein, p. 31 sq.
4. Cil. VI, 510.
5. *Praescr. haer.*, 40.
6. Rob. Smith, Religion of the Semites, p. 282, sq. Goblet d'Alviella. Rev. hist. rel. 1903. p. 14. — Cumont, Text. et Mon. I, 324-5.
7. Cf. Reitzenstein, p. 31 sq.
8. A. Dieterich, op. cit., p. 163. Firm. Matern. *De errore prof. rel.* 18 : *in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti.* Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 52, 205-207.
9. Firm. Mat., fol. 22b, 1. 9, 10.
10. Περὶ θεῶν, ch. 4.

L'auteur y décrit les fêtes de l'équinoxe du printemps. Elles comprenaient une période de deuil et de jeûne. Puis on prenait du lait comme si l'on renaissait. Sallustius représente la première période de cette fête comme une espèce d'abandon volontaire de la vie et la seconde comme une renaissance. On retrouve donc ici les deux idées qu'Apulée et après lui la philosophie religieuse et néo-platonicienne mettaient dans les mystères.

Dans le culte de Dionysos ou Bacchus de Thrace, l'initiation avait bien également le caractère d'une mort (1) et d'une renaissance. Ce culte célébrait la disparition du dieu dans un autre monde, ainsi que son retour.

On retrouve la même conception à Éleusis, du moins à l'époque postérieure, comme le prouve Tertullien, *Bapt.* 5 : *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt* (2).

Un passage de Plutarque, cité par Stobée (3), établit même une analogie d'idée entre τελευτᾶν et τελεῖσθαι ; quand un homme meurt (τελευτᾶν), il ressemble à celui qui est initié dans les mystères (τελεῖσθαι). Notre vie ressemble à une chaîne d'égarements, de changements pleins de soucis... Au moment où nous l'abandonnons, surviennent la douleur, les angoisses ; mais quand nous avons passé la mort, nous entrons dans un pays libre où l'on ne respire que la joie, où l'homme vit heureux en compagnie des dieux, à condition d'avoir été consacré. Les non-initiés, au contraire, sont dans l'obscurité et la misère.

Le fait de voiler la tête a dû primitivement signifier dans certaines initiations, la mort de l'initié (4) ; parfois même, on enterrait l'initié jusqu'au cou ; la coutume de voiler la tête a existé dans les communautés éleusiniennes et dionyso-

1. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique p. 22-23 — Dieterich, Mithrasl. p. 161.

2. Rohde, Psyche, p. 12 n° 2 cite un grand nombre d'autres cultes qui présentent les mêmes phases.

3. *Florileg.*, 120, 28. Ce passage est traduit par Hatch-Preuschen, p. 214.

4. S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions I, pp. 304, 310.

orphiques [1]. L'idée de mort et de renaissance est également symbolisée par le passage, durant l'initiation, des ténèbres et du silence à la lumière et au jeu du drame. Cette disposition avait aussi pour but d'augmenter l'impression produite sur l'initié par la vue de la scène qui se déroulait sous ses yeux [2].

Cette idée de mort et de renaissance trouve toujours un modèle dans la mort et la renaissance d'un dieu [3].

Dans le culte de Dionysos, on célébrait la disparition du dieu dans un autre monde, ainsi que sa résurrection [4]. Ces deux phases se présentent dans le culte d'Attis [5]. A Éleusis, les courses de Déméter cherchant Coré et le retour de celle-ci personnifient la même idée,comme aussi la métamorphose du grain de blé signifie la mort et la reviviscence de la nature, en même temps qu'elle est l'image de la vie humaine. La même idée se retrouve dans la légende d'Isis cherchant et retrouvant les membres d'Osiris dispersés par Tryphon.

Dans le culte de Mithra, cette conception se retrouve dans l'immolation du taureau mythique, symbole de la génération universelle et de la résurrection des morts opérés par Mithra [6].

§ 2. L'enseignement dans les mystères.

Les théories les plus opposées ont été émises tour à tour sur cette question. Les uns ont attribué aux mystères la doctrine la plus élevée ; on y aurait enseigné l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie future avec ses récompenses et ses pei-

1. Dieterich, Mithraslit., p. 166-168. Cf. Diels, Sib. Blätter, 122 ; Samter, Familienfeste der Griechen u. Römer, p. 35 sq.

2. Cheetham, op. cit. p. 107 et note 75. — Cf. Hatch-Preuschen, op. cit. p. 213-214. Cf. S. Reinach, Cultes, Mythes et Relig. I, 309, pour la valeur symbolique du voile dans les mystères.

3. Anrich, op. cit. p. 14. Dieterich, ibid. p. 173. Cf. Petersen, dans Ersch u. Gruber, Encyclopädie LXXXII, p. 286 sq. Cf. Clem. Alex., *Protr.* II, 78-80.

4. Foucart, Culte de Dionysos, p. 22, 23.

5. Dieterich, ibid. p. 163. Cf. Rohde, Psyche, II, p. 12.

6. Dieterich, Mithrasl. p. 161. Cf. Remy, Rev. hist. eccl. Louvain 1902, p. 568.

nes. Les autres, comme Lobeck, réduisent cet enseignement à des représentations qui ne différaient en rien des données fournies pas la religion populaire. Aujourd'hui, on reconnaît généralement ([1]) qu'à l'époque classique, l'initiation aux mystères ne comportait aucun enseignement dogmatique, avec preuves et démonstrations. ([2])

Les Grecs, d'ailleurs, n'ont pas eu comme les Égyptiens, des écoles théologiques se livrant à des spéculations. Leur science théologique se bornait à la connaissance de l'histoire des dieux, de leur naissance, de leurs mariages, de leurs aventures, de même que leur religion se bornait à la pratique des rites extérieurs enseignés par les dieux eux-mêmes ([3]). L'enseignement des mystères est donc essentiellement pratique.

Enseignement pratique, d'abord dans la préparation à l'initiation. Ainsi,à Éleusis, les Eumolpides et les Kéryces, anciennes familles auxquelles Athènes reconnaissait le droit exclusif d'initier,donnaient aux futurs mystes l'instruction préparatoire qui leur permettait de comprendre les spectacles auxquels ils devaient assister ([4]) ; elles leur faisaient observer les rites prescrits : purifications, sacrifices, abstinences. Ces conditions remplies, le postulant pouvait être admis au τελεστήριον.

Enseignement pratique aussi, dans l'initiation elle-même. Le mot même d'enseignement est un terme impropre. C'est plutôt d'impressions communiquées par une révélation qu'il faudrait parler ([5]) et cette révélation elle-même était faite par des moyens différents. Le but des mystères et de l'orphisme était le même : c'était d'assurer aux adeptes et aux initiés,

1. Rhode, Psyche I,p. 278 sqq. Anrich, op. cit., p. 11-12. Goblet d'Alviella a pourtant repris l'opinion abandonnée depuis Lobeck, d'après laquelle les mystères auraient comporté un profond enseignement théogonique et moral. Cf. Rev. Hist. Relig. vol. 46, 1902, p. 173 sq. 339 sq ; vol 47, 1903, 1 sq., 140 sq.

2. Plutarque, *De defect. orac.* 23.

3. Foucart, Mémoires Acad. Inscr. et B. L. t. 35, 2e part. p. 64 sq.

4. Foucart. op. cit. p. 42.

5. Anrich, op. cit. 11, 12. C'est dans ce sens qu'Aristote a pu dire, dans une phrase citée par Synesius, *De div.* 10 : ὀυ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γινομένους δηλονότι ἐπιτηδείους. Cf. Hatch-Preuschen, op. cit. p. 215, n° 1. Cf. Foucart, op. cit. p. 63 sq.

l'arrivée au séjour des bienheureux. A Éleusis, les " belles espérances „ se communiquaient par les δρώμενα, les δεικνύμενα, les λεγόμενα, c.à.d.que par une suite de tableaux,une série de formules, on enseignait au myste la géographie de l'enfer, on lui communiquait des instructions précises sur la route à suivre, des formules à prononcer qui lui permissent de triompher des dangers de la route. Mais il n'y a là rien d'une doctrine sur l'immortalité de l'âme et sa divinité, ni sur l'unité de Dieu (1). Les mystères ne sont qu'une pantomine religieuse dont la participation permettait d'espérer un traitement de faveur dans l'Hadès, mais il n'y a là, ni mystique, ni impression morale (2).

Chez les orphiques,on donnait ces renseignements pratiques en plaçant dans le tombeau du défunt des tablettes d'or qui lui servaient d'amulettes (3).

Les instructions données aux initiés n'étaient donc pas une exposition dogmatique, ni même un récit continu des légendes (4). Même, on est loin d'être fixé sur la teneur exacte des légendes qui leur étaient communiquées ; on ignore quelles parties d'entre elles étaient communiquées dans la μύησις et dans l'ἐποπτεία. Les opinions des auteurs qui ont voulu éclaircir ce mystère présentent les plus grandes divergences (5).

A propos des mystères d'Éleusis, Foucart (6) a établi contre Lobeck, que le drame que les familles sacrées faisaient jouer

1. Rohde, Psyche, I, pp. 278-300.

2. Ibid. p. 293, p. 305.

3. *Inscr. gr. Siciliae et Italiae*, 638, 640, 641 Cf. Foucart, op. cit. p. 71-72.

4. On comprend dès lors, comment il faut entendre des expressions qui sont, comme celle-ci, relatives à la nature et à l'effet des mystères : *disciplinarum* (enseignements communiqués dans les mystères) *bono puram ac pudicam sorte mortis eximens* (Cil, VI, 1779, 22-23).

5. Lenormant : Mém. Acad. Inscr. et B. L. t. 34. 1r part. p. 343 sq. — Fr. Lenormant : art. *Eleusinia* dans Daremb. et Sagl. II-544-sq. — A. Zinzow. Psyché et Eros p. 72-91. — Foucart, Mém. Acad. Inscr. et B. L. t. 35. 2e part. 1-84. — H. S. Anton Die Mysterien v. Eleusis. — O. Gruppe : Griech. Myth. u. Religionsgeschicht. — De Jong, op.cit., p. 25.— 6. Mémoires etc. 1896 p. 478.

devant les initiés, traitait sans doute le même sujet que la légende populaire, mais qu'il en différait pourtant sur certains points, sur lequel le secret était imposé aux initiés.

Dans les mystères égyptiens, on est de plus en plus d'accord pour admettre qu'on communiquait aux seuls initiés qui en étaient dignes, certaines fables concernant les dieux. On a le témoignage d'Hérodote pour les mystères d'Isis [1]. Il en résulte qu'on communiquait aussi aux initiés, le sens intime des fables et une certaine doctrine philosophique.

Les Métamorphoses d'Apulée nous donnent quelques détails sur les λεγόμενα dans les mystères d'Isis. La période préparatoire à l'initiation comporte un enseignement. Les préparatifs nécessaires pour l'initiation sont d'abord indiqués au novice par le grand-prêtre au moyen de livres sacrés, gardés au fond du sanctuaire ; ils sont écrits en hiéroglyphes mystérieux représentant des formules consacrées [2]. Le novice se soumet alors à un rite de purification ; le même jour au soir, le prêtre le reconduit au temple, et devant la statue de déesse, il lui donne secrètement certaines instructions que la voix humaine, dit Apulée, est impuissante à révéler [3] ; elles comportent sans doute la promesse du bienheureux spectacle dont il sera bientôt témoin [3] ; elles fournissent probablement aussi tous les renseignements nécessaires pour l'intelligence des rites multiples auxquels il sera soumis, aussi que des formules qu'il entendra prononcer.

Apulée nous parle aussi des λεγόμενα de l'initiation elle-même: *quaeras forsitan satis anxie, studiose lector, quid deinde dictum, quid factum* [5]. Cette révélation fournissait sans doute des indications précises permettant à l'initié de faire facilement et sans entraves le voyage du ciel ; il y apprenait le nom réel des divinités, la vérité sur la signification plus ou moins claire des symboles usités dans les mystères ; on lui

1. De Jong. op. cit., p. 79 sq.
2. *Met.* 11, 22.
3. *Ibid.*, 11, 23.
4. Reitzenstein, op. cit., p. 20, 28.
5. *Met.* 11, 23.

communiquait les formules magiques capables de briser la puissance des astres et de chasser les dieux ennemis qu'il rencontrerait sur son passage [1].

Cet enseignement, aussi bien celui que comporte la période préparatoire à l'initiation que celui de l'initiation elle-même, avait donc un caractère essentiellement pratique. Il constituait l'enseignement en quelque sorte traditionnel des mystères, que les prêtres justifiaient en le présentant comme issu d'une révélation primitive [2]. Les novices recevaient cet enseignement de la bouche d'un prêtre appelé *pater* [3]. Il peut être distinct de l'ἱερεύς qui accomplit les cérémonies rituelles. Néanmoins,la même personne peut remplir les deux fonctions de *pater* et d'ἱερεύς, comme c'est le cas pour l'initiation d'Apulée.

A côté de l'enseignement traditionnel des mystères, apparait, à mesure qu'ils deviennent plus universels et plus personnels, une seconde source de révélations, indépendante de la première. Le myste, une fois uni au dieu par l'initiation, peut recevoir des révélations personnelles et continuelles au moyen de l'extase, durant laquelle Dieu parle directement à son serviteur et lui donne des connaissances nouvelles, indépendantes de son savoir antérieur [4]. Le caractère individuel de cette révélation continuelle a dû parfois la mettre en contradiction avec les données fournies par l'enseignement traditionnel des mystères. Néanmoins,cette opposition entre les deux principes de la foi a dû se faire moins sentir à l'intérieur d'une même communauté. L'enseignement préalable et les pratiques ascétiques destinées à préparer l'imagination à la production de l'extase étaient,

1. Cf. Reitzenstein, op. cit., p. 13.

2. Reitzenstein, op. cit., p. 18.

3. Le titre de *pater* servant à désigner le ministre enseignant dans les mystères d'Isis, de Mithra ou de Phrygie semble venir des mystères de Phrygie.Le sacerdoce y étant héréditaire,c'était de son père que le fils recevait naturellement l'enseignement religieux.Dans les pays où ces mystères se répandirent, on conserva le titre de *pater* à celui qui donnait cet enseignement. Les novices qui le recevaient furent, en vertu de la même fiction,considérés comme frères entre eux et fils de leur père spirituel. (Cf. Reitzenstein, op. cit., p. 26-27).

4. Reitzenstein, op. cit., p. 18 sq.

dans ces communautés, les mêmes pour tous les novices [1]. Quand une contradiction se produit entre les révélations des différents mystères auxquels on était initié [2], ceux-ci, qui tous prétendent être la religion primitive [3], tâchent de concilier les différentes révélations, en disant que le dieu primitif n'a pas tout révélé à ses rivaux. La nouvelle révélation n'est donc que le complément de l'ancienne [4]. Cette conciliation devenait d'autant plus facile que les mystères avaient pris peu à peu, grâce au syncrétisme religieux, un caractère universel, d'après lequel ils étaient destinés à tous les hommes et étaient considérés, dès lors, comme à peu près équivalents. Cette reconnaissance avait été facilitée, chez le peuple, par la croyance à la magie, et chez les lettrés, par le fondement désormais philosophique de la religion [5].

1. Reitzenstein, op. cit., p. 20.
2. Ibid., p. 16 sq.
3. Ibid., p. 15, 91 sq.
4. Cf. Reitzenstein, op. cit., p. 19.
5. Ibid., p. 15 sq.

CHAPITRE III.

Les dispositions requises pour l'initiation aux mystères.

Wobbermin [1] a essayé de prouver, contre Rohde et Anrich, que les mystères ont une valeur morale, et exigent des dispositions morales chez ceux qui prétendent à l'initiation. A cette fin, il s'appuie sur un passage d'Aristophane [2], sur un texte d'Andocide [3], et sur les termes usités dans les mystères pour désigner les mystes : ὅσιοι, ἁγνοί.

Mais, l'interprétation d'Aristophane est contestée par Rohde [4], le texte d'Andocide est obscur [5], et les termes ὅσιοι, ἁγνοί semblent avoir une tout autre signification [6].

Pour être admis aux éranes, le candidat devait être ἀγαθός εὐσεβής ἁγνός [7]. Mais ce serait une erreur de croire que ces mots, désignant les qualités requises pour la fréquentation des mystères, avaient précisément la même valeur que celle que nous leur donnons aujourd'hui. Ἀγαθός est un terme constamment usité dans les inscriptions pour désigner celui qui a rendu un service à l'état, en élevant un monument public ou en mettant, en cas de besoin, sa fortune au service de l'état. Ce terme évoque donc plutôt l'idée de générosité. Ἐυσεβής désigne celui qui remplit exactement les rites du culte païen. C'est à peine s'il désigne la disposition du cœur

1. Op. cit., p. 36 sqq. Avant Wobbermin, Hatch-Preuschen, Griechentum u. Christentum (1892) p. 215-216. (Hibbert-Lectures p. 291) a défendu la thèse de la moralité des mystères.

2. *Ran.*, 445 sq.

3. *Myst.*, 33.

4. Rohde, Psyche p. 375.

5. Ibid., p. 375.

6. Cf. Cheetham, op. cit., p. 119 sqq.

7. Foucart, Associations religieuses, p. 146 sq.

et de l'esprit que nous appelons la piété, la dévotion. Ἁγνός ([1]) signifie chaste et nous savons d'ailleurs que le candidat à l'initiation était invité à se rendre pur et chaste, en observant durant plusieurs jours la continence ainsi que l'abstinence de certains aliments. Le mot ἁγνός ne désigne donc qu'une pureté rituelle, qui ressemble bien plus à celle de la loi Lévitique qu'à celle du Christianisme ([2]).

L'initiation est, sans doute, la consécration d'une personne humaine à une divinité ; mais on n'abdique pas, en s'y soumettant, tout usage profane de sa liberté ; on promet seulement d'observer les règles suivies dans les mystères auxquels on s'est fait initier ([3]). De plus, des liens moraux, de sentiment même, unissaient le myste au dieu. C'était un asservissement spontané, un don volontaire de soi-même, inspiré par la vénération et une affection ayant le dieu pour objet. Apulée et le zèle qu'il montre pour le culte d'Isis en sont un exemple ([4]).

L'initiation à Eleusis ([5]) était accessible à tous, hommes et femmes. Originairement, elle était réservée aux Athéniens ; en étaient exclus, les enfants illégitimes et les étrangers. Plus tard, cette rigueur se relâcha ; tous les Grecs purent se faire initier ; néanmoins, la loi excluant les étrangers fut toujours maintenue, mais elle s'étendit aux barbares en général, et surtout, après les guerres médiques aux Mèdes et aux

1. Cf. Wobbermin, p. 39, 59 sq. 149 ; il donne a ἁγνός une valeur morale. C'est l'épithête spéciale des divinités des mystères. Elle exprimerait, comme telle, l'idéal moral. Elle s'applique aussi aux mystes et cette application serait née d'idées religioso-morales (p. 39).

2. Tite-Live, 29, 9 énumère les conditions nécessaires pour être initié aux mystères de Bacchus : *decem dierum castimonia opus esse ; decimo die cenatum, deinde pure lautum in sacrarium introducturum*. Énumération d'impuretés rituelles dans Dittenberger ; cf. Inscript. d'Andanie, l. 37, (Lebas, VI, p. 711). Foucart, Associat. relig. p. 119, 219. Lobeck, Agl. p. 15.

(3) Apulée (*Met.* 23,) celèbre sa première initiation par un banquet répété trois jours consécutifs, et il paie son tribut d'action de grâces à la déesse ; (*Ibid.* 30) il entre dans le collège des Pastophores, pour pratiquer plus parfaitement son culte et se fait raser la tête pour remplir son nouveau ministère.

4. D'après F. Lenormant, art. *Eleusinia* dans Daremberg et Saglio.

Perses. Après la conquête de la Grèce par les Romains, ceux-ci cessèrent d'être considérés comme barbares. Étaient ensuite exclus les esclaves et les courtisanes, bien que ces défenses fussent constamment enfreintes ; puis les homicides, volontaires ou non ; ceux qui avaient encouru la peine capitale pour conspiration ou trahison, les magiciens (p. e. Apollonius de Tyane) et plus tard, les Épicuriens et les Chrétiens. Toutefois, ces défenses n'étaient en somme que des recommandations dénuées de sanction directe et positive, par lesquelles on s'adressait à la conscience des candidats. Elles étaient réunies dans la proclamation initiale du Hiérophante ou du Dadouque, qui demandaient aux mystes la pureté des mains et de l'âme, avec la qualité, attestée par le langage, d'hommes civilisés c.-à-d. de Grecs [1]. Aucun examen préalable n'était exigé de ceux qui se présentaient à l'initiation. On peut admettre qu'on leur demandait de jurer qu'ils étaient purs, mais il ne pouvait y avoir rien de plus. Il n'existait pas à Éleusis, comme dans les mystères de Samothrace, de confession préalable [2].

On cite de nombreux exemples de personnes indignes et incapables de l'initiation, qui y furent pourtant admises par la complicité des mystagogues. Ces faits et tout ce qui a été dit précédemment, prouvent que l'accès des mystères d'Éleusis offrait d'étranges facilités et que la masse des mystes présentait un pêle-mêle qui devait être parfois fort peu édifiant.

1. D'autres (Foucart, Mémoires Acad. Inscr. et B. L. (1896) p. 32-33) disent que cette condition s'adresse à tous ceux qui pour un motif quelconque étaient incapables de répéter les modulations prescrites et les formules sacrées prononcées par le Hiérophante, formules qui n'étaient efficaces qu'à condition qu'on reproduisît exactement les mots et les intonations.

2. A Samothrace, le prêtre initiateur (κοής = purificateur) soumettait les candidats à une confession auriculaire, réclamant d'eux l'aveu de leurs fautes. Quand Lysandre se présenta à l'initiation, on lui demanda de confesser le plus grand crime qu'il eût commis. „ Est-ce toi ou les dieux qui l'exigent, „ dit le général lacédémonien ? " Ce sont les dieux, „ répartit le prêtre. " Retire-toi alors, reprit Lysandre ; s'ils m'interrogent je leur dirai la vérité. „ Dans une pareille circonstance, Antalcidas se contenta de répondre : " les dieux le savent. „ D'après F. Lenormant, art. *Cabiri* dans Daremberg et Saglio.

Les anciens [1] et les modernes [2] sont d'accord pour le reconnaître.

L'entrée des Éleusinies, qui était d'abord gratuite, fut ensuite soumise à une taxe qui fut maintenue jusqu'à la fin de leurs célébrations.Les initiés étaient encore soumis à diverses observances diététiques, soit avant, soit pendant la célébration des mystères. C'est ainsi qu'ils devaient s'abstenir de la chair des animaux, même de celle des oiseaux domestiques, des fèves, des grenades et des pommes. Toutefois, ces abstinences n'étaient pas fondées, comme dans le Christianisme, sur un principe de mortification ; elles tenaient à certaines idées mystiques attachées aux aliments dont l'usage était défendu [3]. La condition la plus absolue et la plus rigoureuse, imposée dans les mystères d'Éleusis était celle du secret. Elle était garantie par un serment individuel. La violation était punie de la confiscation des biens et de la peine de mort.

De toutes ces prescriptions imposées à Éleusis, aucune ne suppose ni une disposition morale, ni une coopération de la volonté [4]. La même constatation doit être faite pour ce qui concerne l'initiation aux mystères de Cybèle par le taurobole. Cette consécration parait avoir été précédée, du moins à une époque relativement récente, d'une espèce de noviciat, durant lequel le candidat, couvert de haillons comme un mendiant, devait demander l'aumône [5].

1. Julien, *Orat.*, 7. Diogène Laerte, 6, 39.

2. Lobeck, Agl., p. 10-21 ; 44-48 Guigniaut Religions de l'antiquité. t. III, 3e part. p. 1169.

3. Maury, Hist. des religions de la Grèce, t. II, p. 358 : Guigniaut, *op. cit.*, p. 1172.

4. Cf. Rohde, Psyche I, 298 sq.

5. Cf. *Carmen contra paganos* (Cod. Paris. 8804) v. 57 sqq.

Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit,
Inflatus dives subito mendicus ut esses
Obsitus et pannis, modica stipe factus epoeta
Sub terram missus, pollutus sanguine tauri,
Sordidus infectus vestes servare cruentas
Vivere cum speras viginti mundus in annos ?

Cf. Hepding, p. 61, Reitzenstein, Hellenistichen Mysterienrelig. p. 81

De même, il est impossible de trouver dans Apulée, quand il parle des mystères d'Isis, autre chose que des purifications et des abstinences purement rituelles [1]. Pour satisfaire à ces prescriptions rituelles, Apulée élit domicile dans l'enceinte elle-même du temple d'Isis. Le prêtre l'avait invité d'ailleurs à s'inscrire dans la sainte milice de la déesse, avant de recevoir la consécration, et à assumer volontairement le jong qui après son initiation lui sera imposé par elle [2]. La période préparatoire à l'initiation est décrite ailleurs par Apulée d'une manière plus précise [3]. La comparaison des deux textes permet de déterminer quelle est sa situation. L'expression *nomen dare militiae* désigne la période ascétique préparatoire durant laquelle le novice se soumet aux obligations qu'impose le culte de la déesse, non pas en qualité de prêtre *(sacerdos)*, vu qu'il n'est pas encore initié *(militiae sacramento rogari)*, mais comme simple particulier *(deae ministeriis adhuc privatus adpositus — cultor individuus*, ἰδιώτης). Il se soumet des maintenant, mais librement *(ministerii iugum subi voluntarium)* [4] aux devoirs auxquels il sera soumis plus tard comme prêtre. Ce noviciat s'appelait κατοχή [5]. Apulée ne cesse d'être κάτοχος que lorsque'arrive l'ordre formel de la déesse, permettant l'initiation.

1. Apulée, *Met.* 6, 19 : *religionis obsequium, et castimoniorum abstinentiam satis arduam* : 21 : *observabilis patientia*; 22 : *probabili taciturnitate, sedulum quot dies obibam culturae sacrorum ministerium* ; 23 *balnea, lavacrum,continentia* ; 28 : *rursus decem diebus inanis contentus cibis* ; 27 : *epulae*; 30 : *inanimae castimoniae iugum subeo:et lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis*.

(2) *Ibid.* 11, 15 *da nomen sanctae hinc militiae cuius non olim sacramento rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium.*

(3) Apulée, *Met.* 11, 19 : *aedibusque conductis intra conseptum templi larem temporarium mihi constituo deae ministeriis adhuc privatis adpositus contuberniisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseparabilis. Nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque ieiuna.*

(4) Comparez 11, 30 ou la période ascétique est désignée comme suit : *inanimae protinus castimoniae iugum subeo.*

(5) Voyez sur les κάτοχοι de Sérapis et d'Isis, A. Rusch, *De Serapide*

Nulle part, durant la période ascétique préalable, on ne voit qu'une conversion de la volonté soit nécessaire pour que le novice puisse recevoir les mystères. Ces désordres de sa vie antérieure ne sont même pas un obstacle chez celui que le dieu appelle [1]. Ce n'est donc pas le mérite humain, mais la volonté et le choix des dieux qui décide de l'initiation [2]. Il n'est donc pas question de moralité proprement dite dans les conditions requises chez ceux qui se préparent à l'initiation. Les cas d'impureté et les moyens de purification variaient d'après les cultes, mais tous ont ceci de commun, que, partout où on les rencontre, ils ne signifient autre chose qu'une pureté matérielle et rituelle. Quelques-uns sont même appelés énergiquement par Plutarque ῥυπαραὶ ἁγνεῖαι, ἀκάθαρτοι καθαρμοί [3].

D'autre part, pour ce qui est des dispositions morales qui devraient animer le myste au sortir de sa consécration, on relirait vainement Apulée qui, peut-être, est celui qui a parlé le plus clairement des mystères, pour tâcher d'y découvrir que les fruits de l'initiation ne sont durables que si la volonté reste fixée dans le bien moral. Rien de pareil ne transperce, ni dans les Métamorphoses, ni ailleurs.

et Iside in Graecia cultis, p. 72. Reitzenstein (op. cit. p. 7, p. 66-83) qui a étudié cette institution les définit. p. 80 : die κάτοχοι oder δέσμιοι des Serapis und der Isis sind die Novizen, die in Hoffnung auf die Weihen oft jahrelang, ja lebenslang im Tempelgebiete dienen.

(1) Apulée, *Met.* 11, 15 cf. Rohde, Psyche, I, 298 sqq.

(2) Cf. *Met.*, 11, 19, 21 etc.

(3) Foucart, Assoc. relig. p. 169.

CHAPITRE IV.

Les effets de l'initiation païenne.

Les effets de l'initiation peuvent se résumer en un mot : *salus*, σωτηρία. Il est possible toutefois d'étudier plus en détail ce concept assez général, en distinguant, comme nous l'avons fait dans l'exposé du rituel des mystères, les rites de purification et ceux de consécration et en étudiant séparément leur efficacité. — Comme l'initiation est souvent appelée une renaissance, nous verrons dans un paragraphe ultérieur dans quel sens on peut appeler l'initiation une renaissance ; et nous examinerons si l'initiation, qui est désignée comme une renaissance, crée entre l'initié et la divinité à laquelle il s'est consacré, des rapports de fraternité et de filiation. Nous nous demanderons enfin si l'initiation laisse dans l'âme de l'initié un caractère indélébile.

§ 1. Les effets cathartiques de l'initiation.

Quelle est l'efficacité des rites de purification usités dans les mystères ? Répondre à cette question c'est refaire l'histoire de la cathartique ancienne.

Or, quelle est l'origine de la cathartique ? Quelle est sa valeur à ses débuts et quelles transformations a-t-elle subies ? Ces questions ont été étudiées par Rohde, suivi par Anrich et Cheetham ; leur manière de voir a été contestée par Wobbermin [1]. Nous allons exposer brièvement l'état de la ques-

1. D'après Wobbermin (op. cit., p. 19-22). C'est dans le culte des dieux chthoniens qu'il faudrait chercher l'origine de la cathartique ; c'est leur courroux qu'on voulait expier et écarter ; d'où l'épithète ἀποτρόπαιος donnée à leur culte. Or, les ancêtres trépassés qu'on honorait dans ces cultes, (le culte des héros, sorti du culte des ancêtres, avait beaucoup de relations avec le culte des divinités chthoniennes) avaient été, durant leur vie les éducateurs des règles morales, et ils veillaient encore dans leur existence sur

tion [1]. D'après Rohde, la cathartique n'est pas née du souci de purifier la conscience de fautes morales [2]; elle repose sur la conception de l'impureté de l'homme causée par les puissances démoniaques, invisibles et ennemies, dont le contact souille. Celui qui touche leurs demeures leur déplaît ; ils peuvent lui envoyer des maladies, l'égarement et toutes sortes de maux. Ce sont ces esprits que le prêtre purificateur chasse, quand, agissant comme exorciste il délivre le patient de leur possession. C'est au même titre qu'il agit, quand, par l'imposition des mains, il délivre des maladies, c.-à-d. des esprits qui les envoient. C'est toujours à un être invisible que les formules de purification s'adressent. La souillure imprimée par le contact de ces esprits est toujours une souillure matérielle (*μίασμα*). Si donc on considère l'origine et la nature de la cathartique,elle n'a aucun rapport,ni avec la moralité,ni avec ce que nous appelons la conscience humaine. Son usage ne comporte ni le sentiment de la culpabilité, ni celui de la responsabilité [3]. Les purifications accompagnent toute la vie humaine. Elles servent à effacer l'impureté contractée dans le cours ordinaire de la vie, ou à préparer l'homme à prendre part à certaines cérémonies solennelles, comme les sacrifices ou la célébration des mystères, mais elles sont purement rituelles et semblables à celles de la loi lévitique [4]. Jamais on ne voit qu'elles aient pour but d'effacer une tache morale.

Si la souillure est purement externe, les moyens de purifi-

humaine, sur les lois dont ils étaient les auteurs et dont ils punissaient les transgresseurs en qualité d'ἐριννύες (esprits de la vengeance). De là, le culte des divinités chthoniennes aurait eu une importance religioso-morale. De là aussi, il apparaît que la cathartique aurait dès ses débuts, acquis en Grèce même,une valeur morale. Celle-ci ne serait donc pas dûe à l'influence étrangère du culte de Dionysos Thrace. — L'hypothèse de Wobbermin ne repose malheureusement que sur des arguments très contestés dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. p. 231 sqq.

1. Somme toute, le présent chapitre n'est que la continuation du précédent ; néanmoins nous traitons ici la question à un point de vue spécial.

2. Rohde, Psyche II, 72-79, I-364. — Anrich, op. cit. p. 14 sq.

3. Homère ne connaît pas non plus la souillure morale, ni par conséquent les purifications symboliques. Toutes les purifications sont purement extérieures. Cf. Hermès, 1903, p. 38 sq.

4. Cheetham, op. cit., p. 103.

cation ne sont pas symboliques, mais réels, c.-à-d. qu'ils procèdent de la croyance que les purifications lavent réellement le corps de la souillure contractée, en l'emportant avec elles. Ces procédés de purification sont une espèce d'homéopathie ; on chasse le meurtre par le meurtre en faisant couler le sang d'un animal sur les mains du coupable. Pour apaiser les esprits dont le courroux est déchaîné sur une cité ou un pays, on va jusqu'à sacrifier des êtres humains ; les purifications usitées dans la vie privée ont aussi pour caractère d'apaiser par une offrande les esprits irrités ([1]). D'autres moyens de purification étaient apotropaïques ; ainsi le tapage servait dans le culte de Cybèle à éloigner les fantômes ([2]) ; le flambeau, qui appartient aux dieux Chthoniens, auxquels souvent on offrait les sacrifices nocturnes ([3]), avait également une valeur purificatrice dans les mystères ([4]).Bref, tous les moyens de purifications étaient matériels. Les plus communs étaient l'eau ([5]), le feu, la fumée, l'argile, la chaux ([6]), le son ; la laine et la peau d'animaux dont se couvraient ceux qui voulaient se purifier, le miel dans les cultes chthoniens, particulièrement celui d'Hécate ([7]), l'olivier et son huile ([8]).

En présence d'une telle conception de la cathartique, n'effaçant que des souillures matérielles, par des procédés mécaniques, sans faire appel au concours de la volonté, on conçoit que les mystères ne soient pas devenus un facteur de la moralité publique ([9]).

La cathartique se transforme peu à peu sous l'influence de plusieurs facteurs qui furent : la religion Dionysienne, l'orphisme et la philosophie de Pythagore ([10]).

1. Rohde II, 79.
2. Rohde, II, p. 77, n° 2. Le sifflement a sussi dans le papyrus magique une vertu apotropaïque.
3. Wobbermin Relig. Stud. p. 14 Diels, Sibyll. Blätter, p. 47 sq.
4. Anrich, op. cit. p. 215-216.
5. Rohde, Psyche II. p. 405, 407 Anrich, op. cit. p. 15 sq.
6. Dieterich, Mithraslit. p. 168, 169.
7. Apoll. Rhod. III, 1835 Cf. Samter. Familienfeste etc. 84-86.
8. Samter l. c. p. 58.
9. Anrich, op. cit. p. 27.
10. Cf. Caird, The evolution of the greek philosophers, 2 vol. Glascow, 1904 A. Diès a mis au point et complété l'ouvrage de Caird, dans Rev. hist. et litt. relig. 1906, fasc 1, 2, 4 sous ce titre : L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs. Cf. Wenland, Die hellen. röm. Kultur, p. 57 sqq.

Venue de Thrace ou de l'Égypte par la Crête, cette religion portait en elle les germes de la croyance à la divinité de l'âme. La caractéristique de ce culte thrace était l'ivresse considérée comme une possession ; obtenue au moyen de boissons fermentées ou par des danses folles dans les montagnes, l'extériorisation de l'âme devait procurer aux fidèles un contact plus intime avec la divinité. En d'autres termes, l'âme, dégagée des liens du corps, entrait en union avec le dieu. Le meurtre et l'omophagie du dieu taureau (Dionysos) avait le même but [1]. Au culte de Dionysos étaient liées des promesses d'immortalité, originaires des relations du culte dionysiaque avec le culte d'Osiris, où elles sont manifestes (résurrection d'Osiris), ou tout au moins renforcées par lui [2].

Vint alors l'Orphisme [3] qui opéra sa réforme mystique sur le fonds de pratiques encore sauvages et des dogmes incertains du culte dionysiaque.

A l'appui de leur tentative de réforme religioso-morale, les Orphiques apportaient un ensemble d'idées, de sentiments et de rites nouveaux pour la religion grecque, tels que purifications, ascèse, enthousiasme, espérances d'immortalité, qui étaient totalement ou presque totalement absents de la poésie homérique, qui sans doute les connaissait, mais les taisait delibérément. L'Orphisme non seulement rendit la vie à ces rites, mais il les spiritualisa en les mettant au service de la foi à l'immortalité de l'âme. D'après l'Orphisme, l'espérance d'une vie divine après la mort, n'était que la conséquence d'une certitude plus immédiate : celle de vivre d'une vie divine sur la terre, car, d'après l'Orphisme encore, l'homme est un dieu déchu et puni dans une existence terrestre. Il

1. Clem. Alex., *Prot.* 2, 12. Arnobe, *Adv. nat.* 6. 19.

2. Foucart., Le culte de Dionysos, 141-161.

3. Sur l'Orphisme, consult. Rohde, Psyche, 395 sqq. — Dieterich, Nekya, 73 sqq. — Wobbermin, Relig. Studien, p. 16, p. 44 sqq. — Girard, op. cit. p. 207 sqq. Monceaux, art. *Orpheus* dans Daremberg et Saglio.

faut donc chercher à restaurer sa divinité cachée, en brisant successivement les liens qui l'enchainent à la terre.

La réforme orphique commença probablement au VI[e] siècle. A une conception sombre de la vie, s'ajoute, à cette époque, le sentiment de la déchéance et de l'impuissance humaines. L'homme désire sortir de l'existence terrestre, pour échapper enfin à un trop long oubli. L'immortalité lui sera assurée moyennant l'initiation orphique. Après la mort, l'homme qui est un dieu tombé, redeviendra dieu. Ce n'est donc qu'une métempsychose incomplète qu'il subit.

Quant à la tristesse de la vie, on cherche à l'expliquer par une méchanceté foncière et par une faute. Cette faute, c'est le meurtre de Dionysos, fils de Zeus et de Perséphone, par les Titans, d'où est sorti le genre humain. Désormais, l'existence individuelle et humaine n'est plus seulement un mal, mais une faute ; aussi, l'initié aux mystères orphiques regarde-t-il la vie comme une punition, et la mort, non pas seulement comme une délivrance, mais comme une expiation. L'homme, dont l'âme est divine, vit donc dans un corps emprunté aux ennemis des dieux. Il a donc une force immortelle dans une chair mortelle et l'éternité divine dans une existence terrestre, dont l'origine est un péché.

La connaissance de l'origine divine de l'homme, de sa coupable condition et de sa divine destinée, firent naître un besoin ardent de purification et de consécration, qui donnèrent un regain de vogue à la cathartique grecque, en même temps qu'ils la transformèrent, en ce sens que désormais, ce n'est plus le corps qu'elle cherche à purifier, mais l'âme. Le corps lui-même est une souillure de l'âme ; la vie terrestre n'est que la punition des fautes antérieures. Aussi, la cathartique a-t-elle désormais pour but de délivrer l'âme de la prison du corps, au moyen de purifications, d'une ascèse rigoureuse, et surtout, par les initiations orphiques. Celui qui est initié est καθαρός, ὅσιος [1]. Néanmoins, la purification et la sanctification ne seront complètes que par la métem-

1. Platon, *Polit.* 363.

psychose qui est une croyance orphique [1]. Après plusieurs métempsychoses, le myste arrive à la déification définitive. La poésie orphique admet l'éternité de la métempsychose, mais les tablettes de la Grande-Grèce (Thurii) sont plus consolantes ; d'après elles, on sort un jour du cercle des naissances et l'on est enfin admis à la vie divine.

Peu à peu, l'Orphisme s'implanta dans les mystères et dès lors, leur développement devint un compromis entre deux éléments contradictoires en apparence : l'élément moral, dont l'importance devait grandir avec la décadence des mœurs, et l'élément magique, auquel l'invasion des superstitions orientales vint donner une impulsion nouvelle [2].

La réforme morale et eschatologique de l'Orphisme était sans doute achevée, quand le Pythagorisme [3] vint élargir l'horizon philosophique de la secte. Pythagore a dû trouver à Crotone des communautés orphiques déjà constituées ; il y trouva des idées sur la métempsychose et la renaissance, qui étaient semblables aux siennes et qui furent, après sa mort, répandues dans toute la Grèce par ses disciples. Les théories sur l'âme sont les mêmes chez Pythagore que chez les Orphiques [4]. L'âme est en expiation dans le corps ; les métempsychoses sont identiques à la situation de la première vie et elles sont sans fin [5].

Ainsi donc, le parallélisme des doctrines est presque complet et continu entre l'Orphisme et le Pythagorisme. Ce dernier a dû emprunter aux sectes orphiques sa morale, c.-à-d. la prohibition de certains aliments. Mais ces prescriptions étaient purement rituelles. A cause de ses tendances scientifiques, la secte de Pythagore a dû développer aussi, à côté

1. Rohde, Psyche, II, 123 *κύκλος τῆς γενέσεως — ὁ τῆς μοίρας τρόχος.* On retrouve ces croyances dans l'Inde ; Hérodote (2, 123) les croit originaires d'Égypte, mais il se trompe et il reconnait les mêmes croyances chez les Orphiques (2, 81) et les philosophes pythagoriciens. Les Grecs n'ont donc pas été si plagiaires que ne le prétend Hérodote.

2. Rev. Hist. des relig. 1903, p. 26.

3. Sur le Pythagorisme, cf. Zeller, Philosophie der Griechen Leipzig 1892 I vol.

4. Cf. Diès. l. c. p. 155 sqq.

5. Du moins on n'a pas de textes qui prouvent le contraire, cf. Rohde, Psyche II, p. 165, nº 2.

des purifications rituelles, celle de la purification de l'âme par la musique et par l'étude.

La conséquence de la réforme religieuse et morale opérée par les trois facteurs dont nous parlions tout à l'heure, fut un accroissement de l'esprit de piété : l'homme doit mettre sa vie au service de Dieu et lui obéir en tout [1]. C'est un esprit identique, nous l'avons déjà constaté, qui présidait aux mystères.

Une autre conséquence de ce contact de l'Orphisme et des mystères, ce fut la grande considération dont ces derniers jouirent. La tentative de réforme théologique et morale que fut l'Orphisme, constituait en définitive une sorte d'extension des mystères, dont l'esprit, transporté dans la vie de chaque jour, ne se bornait plus à se faire sentir, à des époques solennelles et à un petit nombre d'élus, mais qui prétendait appeler au partage de ses bienfaits tous ses initiés, en opérant sur chacun d'eux une influence constante, et en les purifiant par l'observation journalière de ses règles ascétiques [2]. Mues par cette haute considération des mystères, les consciences coupables de fautes se plurent à recourir aux purifications, d'où il a pu se faire que la pureté conférée dans les mystères, et qui, jusque là, n'était que rituelle, passe dans le domaine moral [3], ou du moins soit considérée comme un intermédiaire mal défini entre la pureté morale et la pureté rituelle [4]. Toutefois, les moyens de purification employés n'entraînaient aucune obligation morale et n'enchaînaient pas la conscience. Leur efficacité était purement

1. La croyance grecque au monothéisme ou au polythéisme a été flottante. Ce sont les poètes qui ont corrompu la pensée religieuse en attribuant aux dieux les turpitudes des hommes. Aussi, furent-ils attaqués par les philosophes, qui condamnaient l'anthropomorphisme, et avaient une théologie positive : ils admettent, par exemple Xénophon, un monothéisme qui aboutit au panthéisme, c.-à-d. que, d'après certains d'entre eux, il existe un Dieu suprême ; néanmoins les différentes parties du monde sont aussi divines. Au cinquième siècle se forma un courant sceptique avec Socrate, le chef de l'école rationaliste, mais il fut combattu par Platon et Aristote.

2. Girard, op. cit., p. 207.

3. Anrich, op. cit., p. 27.

4. Ibid. p. 189.

mécanique; aussi, loin d'avoir contribué à épurer les mœurs, ils eurent l'effet contraire, vu que les mystères dans lesquels ces moyens de purification étaient les plus nombreux étaient aussi ceux que fréquentaient les gens les plus malfamés ([1]).

Sous l'empire, le caractère moral de la cathartique s'affirme de plus en plus.

Le besoin de survivance, instinctif à la nature humaine, s'accentue, favorisé qu'il était par la conception sombre de la vie et par le sentiment de la faiblesse, de l'impuissance et de l'impureté humaines. L'idée de faute se développe dans le monde païen, mais elle n'affecte ni la volonté, ni les actions de l'homme ; elle se rapporte à un état de faiblesse de sa nature. L'idée d'une pureté purement rituelle se transforme en une conception religioso-morale. L'épithète *sanctus*, dont l'emploi semble lié à la naissance et au développement de l'idée de pureté, devient l'attribut des dieux et exprime l'idéal que l'homme doit atteindre en même temps que la condition de son union avec Dieu ; néanmoins, elle n'implique pas la pureté morale telle que nous l'entendons, mais la purification de certaines souillures plutôt extérieures et qui sont la conséquence inévitable de la vie terrestre et de la faiblesse humaine ([2]) ; cette souillure Dieu seul peut la détruire.

A cause de la conscience de cette faiblesse impuissante, l'humanité païenne sentit plus fortement que jamais le besoin de la divinité ; les âmes opprimées aspiraient à se purifier et à s'envoler dans un monde meilleur. Or, les cultes orientaux avaient précisément la prétention de satisfaire tous les besoins de la conscience humaine ([3]) ; leurs prêtres se présentaient au monde comme les médecins des âmes et apportaient de nombreux moyens de purification des souillures morales ([4]), soit par des cérémonies rituelles, ablutions magiques, désinfections spirituelles, aspersion ou absorption de sang, qui procurent à l'initié une vie nouvelle, imma-

1. Rohde, Psyche, II, p. 79, 275 — Anrich, op. cit., p. 27-28.
2. Anrich, op. cit., p. 38.
3. Cumont, Relig. orient. p, 50 sq.
4. Farnell, The evolution of religion, 1905, p, 88 sq.

culée et incorruptible [1], soit par une ascèse rigoureuse, destinée à empêcher les esprits mauvais d'entrer dans l'homme, soit enfin par des macérations, des flagellations et des mutilations. Les rites conféraient la sainteté nécessaire à l'obtention de la félicité après la mort, et la participation aux cérémonies occultes de leurs sectes donnait les moyens infaillibles de faire son salut.

Toutes ces causes expliquent la vogue dont jouirent alors les mystères, le grand empire que prirent les idées de pureté et d'impureté, et le rôle considérable que prirent dans les mystères, les purifications, qui dans certains d'entre eux (le taurobole, dans les mystères de Cybèle), devinrent l'élément essentiel.

Tertullien nous donne plusieurs témoignages de cette évolution de la cathartique : *sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae.... Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt* [2]. *(Diabolus) tingit et ipse quosdam..., expositionem delictorum de lavacro repromittit* [3]. Ces textes attribuent aux initiations une valeur morale. Toutefois, il est juste de remarquer qu'il n'y a que Tertullien, un auteur chrétien par conséquent, qui parle avec autant de précision des prétentions des mystères païens. Qui sait si son esprit juriste n'a pas transporté dans les mystères païens la rigueur qu'il a mise à concevoir les mystères chrétiens ? Peut-être, les mystères ont-il déjà subi à son époque l'influence du christianisme [4]. Quoiqu'il en soit, en supposant même que les mystères aient prétendu donner à leurs fidèles une pureté morale, cette collation ne s'est jamais faite que par des procédés mécaniques, purement rituels ; nulle part, on ne voit exigé l'engagement de la conscience ou la conversion de la volonté.

Il est certain pourtant, que les philosophes ont eu une con-

1. Dieterich, Mithrasl. 157 sqq. Hepding, Attis etc. 194 sqq. Frazer, Golden Bough, III², p. 424 sq.

2. *Bapt.* 5.

3. *Praescr. haer.*, 40.

4. Cheetham, op. cit., p. 103.

ception plus adéquate, de l'impureté humaine, de la chair avec ses affections et ses désirs ; toutefois, ce n'était ni sur l'eau lustrale, ni sur des paroles magiques qu'ils fondaient la purification de ces tares extérieures, mais ils la cherchaient dans une vie simple et dans les hautes pensées qui les élevaient au dessus du vulgaire (1).

§ 2. Les effets positifs de l'initiation aux mystères.

Le but poursuivi dans l'initiation aux mystères est l'union avec la divinité (2). Cette union, qui n'est que précaire dans le rituel de l'initiation et en ce monde, sera définitive après la mort. Voici, d'ailleurs, comment Apulée décrit les effets de l'initiation (3) : *vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me quam videbis Archerontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis. Quod si sedulis obsequiis et reliogiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.* Outre les effets cathartiques dont nous avons parlé précédemment, l'initiation comporte donc des effets positifs : c'est-à-dire, une vie nouvelle sous la protection de la divinité, vie de bonheur et de gloire, d'abord en ce monde, vie éternellement heureuse dans l'autre (4).

La protection de la divinité soustrait d'abord l'initié au pouvoir aveugle du destin ; la guérison d'Apulée et son retour à la forme humaine sont le premier résultat de cette protec-

1. Ibid. 102.

2. Parménide, 17 : συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ. Cf. Dieterich, Mitrasl. n. 28, p. 93 sq. Cf. Gruppe, Berliner Philologische Wochenschrift, 1910, p. 886.

3. *Met.* 11, 6.

4. Cf. supra p. 202.

tion, le résultat anticipé et symbolique de l'initiation [1]. Celle-ci sera la garante de leur stabilité [2].

Une fois initié, le myste est à l'abri des dangers et des maladies [3] ; la divinité le comble de consolations, le met à l'abri de la calomnie, pourvoit même à sa subsistance matérielle et lui promet le succès dans les affaires [4].

Mais ce bonheur terrestre n'est que le prélude du bonheur sans fin dont il jouira après la mort, sous la protection de la divinité [5]. Le mort, qui aura été, ici-bas, initié aux mystères, sera alors identifié à la divinité à laquelle il aura été consacré. Nous nous proposons de traiter dans un paragraphe spécial la question de l'eschatologie des mystères païens.

Mais ce n'est pas seulement la mort qui unira l'homme à Dieu. Cette union et cette identification se réalisent, dès cette vie, quoique d'une manière précaire et imparfaite. C'est, en effet, la divinité que représente Apulée, quand, après son initiation, il apparaît sur un tribunal, en face de la statue d'Isis, dans la nef même du temple, revêtu de son vêtement céleste. C'est, en définitive, le dieu lui-même qu'il a revêtu et c'est en qualité de myste en quelque sorte divinisé, qu'il est l'objet des hommages et du religieux respect de la

1. *Met.* 11, 15 : *multis et variis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, venisti... Utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam habitudinem improvida produxit malitia. Eat nunc et summo furore saeviat et crudelitati suae materiem quaerat aliam. Nam in eos quorum sibi vitas <in> servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus. Quid latrones, quid ferae, quid servitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae, quid metus mortis cotidianae nefariae Fortunae profuit ? In tutelam iam receptus es Fortunae sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat... En ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua fortuna triumphat.*

2. *Ibid: quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae... Cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.* Cf. supra p. 203.

3. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 17.

4. Cf. supra p. 200 Ibid. n° 2.

5. Cf. supra p. 200. Ibid, n°s 6-7 p. 207.

foule [1]. La même croyance se retrouve dans les mystères phrygiens et dans ceux de Mithra. Quand le myste, au sortir du taurobole, apparaît aux regards de la foule, tout ruisselant du sang du taureau immolé, avec son habit de fête et portant une couronne sur la tête, c'est comme dieu qu'il est honoré [2].

Mais le myste n'est élevé par la puissance divine à cette nature supérieure que moyennant une renaissance [3]. Cette renaissance comporte un changement dans l'être, la prise d'une nouvelle forme. *Renasci* est dans le langage mystique synonyme de *reformari*. La renaissance (παλιγγενεσία) comporte nécessairement une transfiguration (μεταμορφοῦσθαι, μεταβάλλεσθαι) ; déjà, le retour d'Apulée à la forme humaine peut-être considéré comme le résultat anticipé de l'initiation, en même temps qu'elle symbolise la transfiguration mystique que l'initiation opèrera dans le myste. C'est ce qui justifie le titre de Métamorphoses donné par Apulée aux onze livres que comporte son roman.

La transfiguration, du moins dans les mystères d'Isis, s'opèrera durant le voyage du défunt à travers les douze heures de la nuit, voyage durant lequel il se débarrassera des inclinations perverses déposées en lui par l'εἱμαρμένη et qui l'empêchent de voir Dieu. La destruction de la puissance aveugle du destin et la disparition des tendances mauvaises qu'il a déposées dans le vieil homme sont symbolisées dans l'initiation par les douze *stolae* que le myste a revêtues durant les cérémonies de sa consécration. La *stola olympiaca*, dont il apparait ensuite recouvert, signifie qu'il est devenu dieu [4] ; son corps animal est devenu un corps pneumatique ou divin [5] ; cette transformation a été opérée par la préparation ascétique et la mort volontaire [6] ; elle est consommée par la vue de la divinité, dont le corps pneumatique seul est capable [7].

1. *Met.* 11, 24. Cf. Reitzenstein, op. cit., p. 29 sp.
2. Cf. Reitzenstein, p. 31-32.
3. Ibid. p. 25 sq. p. 105.
4. Ibid. p. 30.
5. Ibid. p. 136 sqq.
6. Ibid. p. 143.
7. Ibid. p. 119 sqq.

La vue de la divinité (θέα θεοῦ) constitue la gnose (γνῶσις θεοῦ), et la gnose divinise celui qui voit Dieu ([1]). Néanmoins, la vue des dieux dont l'initié jouit ainsi que sa participation à la divinité ne sont ici-bas qu'imparfaites et précaires. Ce bonheur n'atteindra sa perfection (τέλος) définitive qu'après la mort ([2]). Alors seulement l'initié deviendra un τέλειος ἄνθρωπος, immortel comme Dieu ([3]).

C'est à titre de myste divinisé, dont le corps pneumatique, soustrait au joug de l'εἱμαρμένη est désormais libre des tendances mauvaises qui l'alourdissaient, qu'Apulée a pu être transporté, d'une manière symbolique, au moins, à travers les éléments *(per omnia vectus elementa remeavi)* ([4]). Ce voyage mystique n'est que le prélude du voyage réel que l'initié accomplira après la mort quand il ira s'unir aux dieux dans le ciel. Là, soustrait qu'il sera à l'empire ténébreux du destin et placé sous la tutelle éclairée de la divinité ([5]), la vue de Dieu, qui, par essence, est lumière, le transformera en lumière ([6]). Aussi, la littérature mystique emploie-t-elle le mot φῶς pour désigner la gnose ou la vue de Dieu ([7]). Uni à Dieu, le myste divinisé participera non seulement de la nature divine, mais il entrera aussi en possession de la science divine ([8]). C'est ainsi que le verbe *illustrari* est employé par Apulée pour désigner, d'abord, le vêtement divin et éclatant dont le myste est revêtu au sortir de l'initiation, vêtement qui symbolise la métamorphose opérée dans son être par la gnose (θέα θεοῦ), qui change l'homme en Dieu ([9]); il désigne ensuite l'initiation elle-

1. Ibid. p. 112.
2. Ibid. p. 118.
3. Ibid. p. 118.
4. Ibid., p. 84-85, 111, 118.
5. *Met.* 11, 15 l'opposition entre *Fortuna videns* et *Fortuna nefaria (Fortunae caecitas)*. Cf. Reitzenstein, p. 99.
6. Ibid., p. p. 121.
7. Ibid. p. 119.
8. Ibid., p. 16 sq.
9. *Met.* 11, 29 : *exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare <in>iis vel cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.*

même [1], par relation sans doute avec l'éclat des lumières qui, succédant aux ténèbres du simulacre de mort, accompagnaient la réalisation du salut précaire ; il désigne enfin la science que l'initiation communique aux initiés [2].

L'objet de cette science était d'abord, nous l'avons remarqué ailleurs, l'ancien fonds de la révélation primitive qui apprenait à l'initié les secrets divins, le nom et la forme véritable des dieux et toutes les formules magiques qui devaient lui permettre de faire, sans être inquiété par les puissances ennemies, le grand et définitif voyage vers le ciel. De plus, l'union intime qui existe désormais entre l'initié et son dieu lui permet de converser avec lui,dans l'extase, d'une manière directe et intime et de recevoir ainsi des enseignements nouveaux qui viendront compléter le dépôt de l'ancienne révélation [3].

En résumé, les effets positifs de l'initiation sont les suivants: unir l'homme à Dieu par une renaissance mystique, qui élève l'homme à une nature supérieure et le soustrait à l'empire du destin, et qui, lui conférant la puissance de voir Dieu, le divinise lui-même et le met en possession de la science divine. Ces effets n'ont qu'une perfection relative ici-bas. Leur perfection totale ne sera réalisée qu'après la mort. Cette élévation, grâce à l'initiation,de la nature de l'homme et les connaissances mystiques reçues par l'union avec Dieu peuvent être perfectionnées par la participation aux initiations de plusieurs mystères. Cette multiplication des initiations fut favorisée, à l'époque hellénistique, par la reconnaissance des différents mystères et par leur caractère désormais universel [4].

1. *Ibid.* 11, 27 : *magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, necdum sacris inlustratum. Illustrari* a comme synonyme au ch. 26 *plenissime initiatus* et est opposé, au ch. 27, à *tantum sacris imbutum.* Cf. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 106.

2. *Met.* 11, 15 : *(dea) quae suae lucis splendore etiam deos illuminat.*

3. Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 18.

4. Ibid. p. 15-17.

§ 3. L'eschatologie des mystères.

La σωτηρία comporte non seulement l'idée d'une protection en ce monde, mais aussi celle d'une immortalité bienheureuse après la mort. Elle a donc une valeur eschatologique que l'on retrouve dans la plupart des mystères antiques, entr'autres, à Éleusis (1), dans les mystères d'Isis (2), de Cybèle (3), de Mithra (4), des divinités syriennes (5) et de Dionysos (6).

Cependant, un certain doute subsiste sur la question de savoir si, dès l'origine de certains cultes mystérieux, on a cru à une immortalité bienheureuse proprement dite, ou si leur eschatologie n'a pas évolué. Ainsi, pour ce qui concerne les mystères d'Éleusis, Anrich (7) prétend, après Rohde (8), qu'on n'y aurait pas cru, dès le principe, à une immortalité proprement dite. Ces mystères auraient promis à leurs adeptes une heureuse délivrance dans l'autre monde, sans qu'on puisse conclure que ces " belles espérances „ aient comporté la croyance à l'immortalité de l'âme. Il semble bien, en effet, qu'il ne soit question, à Éleusis, que d'une prolongation de l'existence humaine dans l'Hadès. Rohde prétend même que la croyance à l'immortalité bienheureuse n'est pas d'origine grecque, qu'elle a été importée de Thrace avec le culte de Dionysos, et qu'enfin cette croyance est venue de la conscience du surhumain et du divin qui naît dans l'âme, mais seulement dans l'état extatique. Or, l'extase, qui seule permet

1. Foucart, Mémoires. Acad. Insc. et B-L. t. 25, 2e part. p. 53.

2. Apulée, *Met.* 11, 6, 23.

3. Cf. Anrich, op. cit. p. 50 : l'union ou plutôt l'identification de Cybèle et du Perséphone, déesse des enfers, permet de conclure que les mystères phrygiens comportaient une descente aux enfers et assuraient le bonheur à leurs initiés. Cf. Firmicus Maternus, fol. 22b et 9-10. Cf. Cumont, Relig. orient. p. 72 sqq. p. 90 sqq. Cf. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult.

4. Cumont, Text. et Mon. I, p. 36. sqq., p. 309 sqq. Relig. orient. p. 29 sq.

5. Cumont, Relig. orient. p. 125 sqq. 151 sqq.

6. Petersen, dans Ersch u. Grüber, Encyclopädie 82, 286 sqq. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique (Mém. Acad. Inscr. et B.-L. t. 38 (1904) p. 22 sq.

7. Op. cit,, p. 10 sqq.

8. Rohde, Psyche, 257 sqq.

d'établir une identification entre la vie de l'homme et celle des dieux, n'existait pas, dit-il, dans les mystères d'Éleusis. Anrich prétend même que l'idée complète de σωτηρία, comportant, comme élément principal, une immortalité bienheureuse après la mort, et comme élément secondaire, une nouvelle vie sur terre sous la protection de la divinité, n'aurait pris corps qu'à l'époque impériale [1].

Les idées de Rohde et d'Anrich ont néanmoins été combattues par Wobbermin qui prétend qu'on a cru à Éleusis à une immortalité proprement dite [2] ; il trouve une correspondance parfaite entre la légende de Coré et la foi qui en était la base ; il invoque également un fragment de Pindare et l'analogie qui existe entre les mystères de Lerna et ceux d'Éleusis. Il s'agit donc à Éleusis, non pas seulement d'une heureuse délivrance dans l'au-delà, mais d'une vie réelle dans l'Hadès ; sans doute, il y a une différence entre cette forme de croyance et celle qui promet l'immortalité à l'âme, à cause de son origine divine : la première est populaire ; la seconde est plus théologique ; mais, au fond, c'est la même croyance ; la seconde peut ne pas faire partie des croyances populaires grecques, mais on peut l'attribuer aux philosophes [3].

Wobbermin trouve aussi trop étroite l'opinion de Rohde, d'après laquelle l'âme ne prendrait conscience de son immortalité qu'à l'état d'extase [4] L'identification entre la vie du dieu et celle du myste n'est nullement nécessaire. Le culte des âmes n'a été, en définitive, que le culte de la force invisible et immortelle que l'homme sentait en lui [5]. Le sort du dieu n'est que le modèle et le garant de celui du myste. D'ailleurs, l'élément mystique n'était pas absolument étranger à Éleusis [6].

Enfin, Wobbermin [7] repousse l'idée d'Anrich, d'après

1. Anrich, op. cit. p. 47.
2. Relig. Studien, p. 40 sq.
3. Op. cit., p. 40 et 24.
4. Op. cit., p. 25.
5. Fustel de Coulanges, La cité antique, p. 172.
6. Wobbermin, op. cit., p. 43 sq.
7. Op. cit,, p. 34.

laquelle la σωτηρία n'aurait reçu son empreinte définitive que sous l'empire ; il prétend trouver la plus exacte correspondance entre la σωτηρία des mystères de l'époque classique et celle des mystères de l'époque impériale, bien qu'elle ait eu, sous l'empire, une tout autre importance que dans la première période, en ce sens que sa valeur eschatologique est devenue prédominante [1].

L'origine de la croyance éleusinienne à une immortalité bienheureuse reste donc une question obscure. Ce qui est sûr, c'est qu'à un moment donné, on trouve cette croyance dans les mystères d'Éleusis [2]. Il est néanmoins peu probable que ce soit dans ces mystères qu'il faille en rechercher l'origine ; nous avons, en effet, remarqué déjà, en parlant de l'enseignement dans les mystères, quel était le caractère de la révélation faite à Éleusis : son but n'était pas d'instruire le myste d'une manière spéculative sur la vie future, l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme ; c'était une instruction essentiellement pratique, ayant pour but de mettre l'homme en état de se tirer d'affaire en arrivant chez Hadès. Par une suite de tableaux et une série de formules, on enseignait au myste la géographie de l'enfer, la route à suivre et les paroles à prononcer. Le mystère était plutôt une pantomime religieuse qui faisait espérer un traitement de faveur dans les enfers. Mais il ne parait pas y avoir eu, dans ce rituel, ni un enseignement mystique, ni une doctrine systématique sur la divinité de l'âme, ni même d'impression morale.

Par contre, d'autres facteurs ont joué un rôle décisif dans l'élaboration du dogme de la divinité de l'âme et de l'immortalité bienheureuse après la mort. Ils sont les mêmes que ceux dont nous avons parlé à propos du développement de la cathartique ; ce sont : la religion dionysiaque, réformée par l'Orphisme, qui lui-même a été dirigé par la philosophie pythogaricienne. Nous nous contentons donc de renvoyer ici à ce que nous avons dit au paragraphe précédent. Or, nous savons, que les sectes orphiques ont exercé leur influence sur les mystères, particulièrement sur les mystères de Cybè-

1. Op. cit., p. 33, 104.
2. Tertullien, *Bapt.* 5.

le [1]. Ces communautés se sont particulièrement développées à Athènes [2] Il serait étonnant qu'elles n'aient pas exercé leur influence [3] d'une manière indirecte, au moins, sur les mystères éleusiniens et sur leur eschatologie, qui, en tous cas plus tard, a comporté la croyance à l'immortalité [4].

La croyance à l'immortalité bienheureuse est absolument certaine dans le culte d'Isis [5]. Une mort symbolique et une renaissance à une vie nouvelle sont données par Apulée comme le contenu des δρώμενα [6] ; l'initié s'appelle *renatus* [7]. Les espérances de bonheur des mystes de Sabazios sont illustrées par les figures du monument de Vibia et de Vincentius [8]. Les sectateurs de Sabazios croyaient que les bienheureux étaient admis, sous la conduite d'Hermès psychopompe, à un grand festin céleste auquel préparaient les repas sacrés des mystères [9]. L'expression *in aeternum renatus* des inscriptions témoigne de la croyance à l'immortalité dans les mystères de Cybèle [10].Les mystes phrygiens concevaient probablement le bonheur céleste à la manière des mystes de Sabazios [11]. Les mystes de Mithra espèrent l'immortalité [12], comme ceux de divinités syriennes [13].

Outre la croyance à une immortalité heureuse, certains mystères croyaient à la résurrection. L'ἀνάστασις νεκρῶν, qui a toujours été particulièrement choquante pour les

1. Cf. *Carmen pseudocypr.* IV, 15, 17, cf. Anrich, op. cit., p. 20-21 ; 41-42.
2. Cf. Anrich, op. cit. p. 20.
3. Anrich, op. cit. p. 13. Cf. supra p. 187. Rhode. Psyche, p. 262 combat l'hypothèse d'une influence directe.
4 Tertullien, *Bapt.* 5.
5, Burchardt, Die Zeit Constantins d. Gr. p, 195. sq.
6. Apulée, *Met.* 11, 21, 23.
7. *Ibid.*, 11, 21. Cf. supra p. 188.
8. Rodhe, Psyche II,400,n° 1,Anrich, op.cit.,p. 50-51, Garrucci,Mystères du syncrétisme phrygien dans Cahier et Martin, Mélanges d'archéologie (1855) 1-54. Pour les figures,cf. Garrucci, Storia del arte cristiana, VI, tab.493,495.
9. Cumont, Relig. orient. p. 72 sq.
10. Anrich, op. cit., p. 52-53. Cil. VI, 510.
11. Cumont, Relig. orient. loc. cit. — Cf. supra p. 180.
12. Cf. supra p. 185.
13. Cf. supra p. 183.

Grecs [1] et que, pour ce motif, on ne retrouve pas dans leurs mystères, est certainement une croyance iranienne [2]. Un texte de Tertullien attribue cette croyance aux mystères de Mithra, qui emportaient, d'après lui, une *imago resurrectionis* [3]. Il est vrai que l'auteur chrétien, en attribuant ce dogme aux mystères de Mithra, a l'air de n'être pas très sûr de son information. En tout cas, il n'y aurait rien d'étonnant que l'ancienne croyance mazdéenne ait passé dans le Mithriacisme [4]. D'après Cumont [5], on y croyait qu'en attendant la destruction de l'univers, c'est l'âme seule qui s'élève vers les sphères célestes.

On retrouve aussi une certaine croyance à la résurrection dans les mystères égyptiens. Mais, contrairement aux croyances iraniennes, c'est l'homme tout entier qui, d'après Maspero [6], émigre à la recherche d'Osiris, ou bien encore, une espèce de corps spirituel émané du cadavre, qui va vivre éternellement avec les dieux. Néanmoins, Reitzenstein a donné une autre interprétation au texte du papyrus magique sur lequel s'appuie partiellement Maspero. Le σῶμα τέλειον que le myste invoque est, d'après lui [7], le corps pneumatique, celui que l'initiation a transformé, et qui rend le myste capable de voir Dieu. Le myste conçoit cette partie divine de lui-même comme une personnalité distincte, une sorte de personne divine qu'il invoque, comme le myste d'Isis appelle " son Osiris ", c.-à-d. le vêtement céleste qui doit l'identifier avec Osiris [8].

1. *Act. Apost.*, 17, 18, 32 Plotin, 25, 6.

2. Théopompe, fr. 71-72. Cf. Hübschmann, Jahrb. f. protest. Theol., 5 (1879) p. 222. Cumont, Text. et Mon. I, p. 37, 310 n° 1. Cf. supra p. 185.

3. *Praescr. haer.* 40 : *et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos ; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit.*

4. Text. et Mon. I p. 37, 310, n° 1.

5. Rohde, Psyche, II, p. 100 n° 1.

6. Histoire ancienne des peuples de l'Orient I p. 108.

7. Die hellenistichen Mysterienreligionen p. 108-112.

8. Apulée, *Met.* 11, 29 *si tecum nunc saltem reputaveris exeuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus supplicare* <*in*> *iis vel cum praeceptum fuerit, felici illo amicta illustrari posse.* Cf. supra. p. 249.

Où les morts divinisés jouiront-ils de l'immortalité ? Dans l'Hadès, d'après les mystères d'Éleusis et de Cybèle. Dans le mithriacisme, l'âme traverse d'abord les sept sphères planétaires et se dépouille, chemin faisant, de ses passions. Elle entre ensuite dans la huitième sphère ou l'empyrée. [1].

Dans les mystères d'Isis et d'Osiris, les Champs Élysées, d'abord situés dans le centre de la terre, s'élèvent ensuite au ciel, dans le voisinage de la grande Ourse et des constellations boréales [2].

§ 4. En quel sens il faut entendre la renaissance de l'initiation.

Apulée lui-même appelle l'initiation une quasi-renaissance [3], et le jour de son initiation, *natalis sacrorum* [4]. Nous avons eu, auparavant déjà, l'occasion de dire pourquoi l'initiation ne constitue qu'une renaissance improprement dite : le salut définitif *(salutis tutela)* comporte une éternité de bonheur en compagnie de dieux, l'initiation ne comporte qu'un salut précaire c.-à-d. la vue momentanée de la divinité [5] ; le salut définitif réalisera une union intime, voire même une identification entre le mort et la divinité [6],

1. Les croyances relatives aux voyages des âmes peuvent se ramener à trois courants : celui de leur voyage dans l'éternité, en général ; celui de leur descente aux enfers, et celui de leur montée au ciel, A. Dieterich. Eine Mithrasliturgie p. 179 sq.

2. Cumont, Un nouveau livre sur la liturgie païenne p. 3-4.

3. *Met.* 11, 16 *ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur ;* 11, 21 : *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.*

4. *Met.* 11, 24 : *exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum.* Cf. Tertullien, *Bapt.*, 5 : *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* Cf. Cil. 6, 510 : *in aeternum renatus.*

5. Cf. supra : p. 199 sq. p. 206-208.

6. Ibid. p. 188, 210, 221.

l'initiation n'est, en définitive que, l'union de l'homme à Dieu par une consécration spéciale [1], basée sur un serment religieux, en vertu duquel le myste dévoue le reste de sa vie au ministère divin [2] ; l'initiation suppose une mort volontaire [3], donc, improprement dite ; la *salutis tutela* n'est réalisée, au contraire, qu'après la mort réelle de l'initié [4] ; le salut complet métamorphosera l'initié en le soustrayant définitivement à l'empire de l'εἱμαρμένη, en anéantissant les tendances mauvaises qu'elle a déposées en lui, en transformant ainsi son corps animal en corps pneumatique, qui seul est capable de voir Dieu [5] ; cette métamorphose n'est réalisée, dans l'initiation, que d'une manière symbolique ; les *duodecim stolae* en sont le symbole [6]. Après la mort, le myste par son union et son identification aux dieux, deviendra dieu lui-même ; il n'est, après son initiation, que le représentant ou l'image de la divinité [7].

C'est pourtant sur Apulée qu'on s'est appuyé, entr'autres, pour appeler l'initiation une renaissance [8]. Sans doute, l'initiation entraîne un changement dans l'être du myste tout entier [9] ; elle élève la nature de l'homme à un état plus parfait, vu qu'elle le rend capable de voir Dieu [10] ; sa vie sera désormais plus pure ; mais ces transformations ne paraissent pas pouvoir nous autoriser à voir dans l'initiation une renaissance au sens propre du mot, et surtout à conclure qu'elle fait de l'initié un fils du dieu.

Une seconde naissance ne doit pas nécessairement créer

1. Ibid. p. 198 sq.
2. Ibid. 207.
3. Ibid. p. 204, sq.
4. Ibid. p. 206, Cf. Apulée, *Met.*, 11, 21.
5. Cf. supra, p. 213 cf. Reitzenstein, op. cit. p. 32 sq. ; p. 42.
6. Apulée, *Met.* 11, 24. Cf, supra p. 213.
7. Apulée, *Met.*, 11, 24 : *inexplicabili voluptate simulacri* (εἰκών, εἴδωλον) *divini perfruebar*. Cf. Reitzenstein, op cit. p. 31-32 ; cf. supra p. 188, 213.
8. Dieterich, Mithraslit. pp. 135-155. Cf. E. Remy, Rev. hist. eccl. Louvain, 1904, p. 296.
9. Anrich, op. cit., p. 52.
10. Reitzenstein, op. cit., p. 26.

entre le fidèle et Dieu des rapports de paternité et de filiation. Elle peut n'être simplement qu'un retour à une existence plus parfaite et plus pure [1]. Cette conception d'une restitution est confirmée par Apulée lui-même qui appelle une quasi-renaissance son retour à la forme humaine [2], donc à une manière d'être antérieure, bien que plus parfaite, puisque désormais il échappe au pouvoir aveugle de la Fortune. De plus, Apulée montre clairement que la *renatio*, même dans ses effets eschatologiques, n'est que la prorogation, grâce à la protection de la déesse, d'une vie interrompue par la mort, donc la restitution d'un état qui sera perdu pour les non-initiés [3]. Enfin, cette interprétation paraît être plus en conformité avec la valeur que les documents attribuent au taurobole, dont les effets sont parfois présentés comme purement temporaires; d'où, nécessité de répéter la cérémonie taurobolique [4].

1. Apulée, *Met.*, 11, 6.
2. *Met.*, 11, 16.
3. *Ibid.* 11, 6 : *quod si sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris,scies ultra statuta fato tuo spatio* (la fin de la vie par la mort) *vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*
4. Cil. VI, 512 (a. 390 après J.-C.) : *iterato viginti annis expletis taurobolio criobolioque repetito ;* VI, 502 (a. 383) : *taurobolio criobolioque repetito ;* cf. VI, 504 (a. 376) Cf. le *Carmen* du codex. Paris. 8084 : V. 57-63

Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit,
Inflatus dives subito mendicus ut esses
Obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta,
Sub terram missus, pollutus sanguine tauri,
Sordidus, infectus, vestes servare cruentas
Vivere cum speras viginti mundus in annos ?

Anrich (op. cit. p. 53, n° 3) a conclu de nécessité de la réitération du taurobole que la renaissance taurobolique *(renatus)* n'a pas simplement une valeur eschatologique, mais que la valeur de ce rite est avant tout celle d'un rite de purification. Cette opinion, émise aussi par Hepding et Gruppe (Cf. Reitzenstein, op. cit. p. 32), a été combattue par Reitzenstein qui, à la suite de Dieterich, ne voit dans le rite d'initiation aux mystères phrygiens qu'une renaissance réelle et eschatologique. Cette thèse, qui ne repose que sur une analogie entre le rituel phrygien et celui des mystères d'Isis, semble en contradiction avec la valeur donnée au taurobole par le Cod. Paris. cité plus haut (v. 62 : *vivere cum speras viginti mundus in annos.)*

On a pourtant essayé de prouver que la renaissance de l'initiation établit entre Dieu et l'homme des rapports de paternité et de filiation ([1]). Pour y arriver, on se base spécialement sur les titres de *pater*, *mater*, *parens*, fils du dieu, donnés aux dieux, à leurs prêtres ou à leurs fidèles.

De fait, cette idée de paternité divine est commune à un grand nombre de cultes, sans que néanmoins elle comporte de relations spéciales entre Dieu et l'homme, autres que celles de créateur à créature. Déjà à une époque très reculée, on appelle les dieux, et Zeus en particulier, du nom de πατήρ, bien que ce titre ne comporte aucun lien de filiation ([2]). De même, les noms de *pater*, *mater* donnés par les Romains aux divinités indigènes ne signifient qu'une chose, à savoir que le dieu est le chef de la communauté religieuse comme le *pater familias* l'est de la famille. On invoque également les titres de *pater*, *mater*, qui se trouvent dans les inscriptions des collèges et que M. Dieterich rattache à la *renatio*. Or, très souvent, ces *patres* se confondent avec les *patroni* qui étaient des personnages considérables, dont les corporations, possédant une existence juridique, attendaient non-seulement une protection efficace, mais aussi des secours pécuniaires qui leur permissent d'équilibrer leur budget ([3]).

D'autre part, Cf. Cil. VI, 510 (a. 376) : *taurobolio criobolioque in aeternum renatus.* (VI. 736 *arcanis perfusionibus in aeternum renatus* est une inscription fausse, cf. Cumont, Text. et Mon. II, 179). Nous sommes donc en présence de deux tendances attribuées au taurobole : les textes distinguent l'effet cathartique de ce rite, de son effet eschatologique. La date des inscriptions montre que la question de l'apparition de ces deux tendances ne peut être résolue par la chronologie. Il se pourrait que dans les inscriptions assignant un effet temporaire au taurobole, on ait eu surtout en vue les avantages terrestres qu'il était censé assurer et pour l'obtention desquels, on regardait la répétition du taurobole comme utile. Il est possible aussi que le *tauroboliatus* s'appelle *in aeternum renatus* quand, déjà âgé, il se soumet à ce rite et qu'il n'espère plus pouvoir le renouveler.

1. Dieterich, Mithrasl. p. 124-125 ; p. 173. sqq. 135-155.

2. Dieterich, Mithraslit. p. 142.

3. Cumont, Text. et Mon. I, p. 327, n° 4. Waltzing, Corporations professionnelles I, p. 447. Néanmoins, il arrive parfois que *patroni* semble être synonyme de *patres* et désigner, dans les communautés mithriatiques, les initiés du grade supérieur. Cf. Cumont, loc. cit.

Dieterich invoque aussi un passage de l'Apologétique de Tertullien [1], qui semble se rapporter, non pas à tel ou tel mystère en particulier, mais à la généralité des mystères, principalement aux mystères phrygiens, à ceux de Mithra et à ceux d'Isis [2] : *atquin volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire,quae praeparanda sint describere.*

L'*Ad nationes* 1, 7 nous fournit un passage parallèle qui permet de déterminer le sens du mot *pater : sine dubio enim initiari volentibus mos est prius ad magistrum sacrorum vel patrem adire. Pater sacrorum* est donc synonyme *(vel)* de *magister sacrorum.* Il est donc le préposé à la direction du culte, en même temps qu'il est chargé de donner aux aspirants aux mystères l'enseignement essentiellement pratique qui précède l'initiation. C'est ce qui ressort de Tertullien lui-même [3] : *tum ille : Infans tibi necessarius adhuc tener, qui nesciat mortem, qui sub cultro tuo rideat ; item panis, quo sanguinis virulentiam colligas ; praeterea candelabra et lucernae et canes aliqui et offulae, quae illos ad eversionem luminum extendant : ante omnia cum matre et sorore tua venire debebis.*

L'idée évoquée par le mot *pater* est donc celle d'autorité [4] ; il possède cette autorité à un double titre : celui de maître de cérémonies,et celui de prêtre enseignant. Néanmoins le prêtre porte spécialement le titre de πατήρ en tant que ministre enseignant. Les deux fonctions de *magister sacrorum* (ἱερεύς) et de *pater* sont parfois en différentes mains ; même, la fonction d'ἱερεύς a comporté une dignité plus élevée que celle de *pater,* bien que cette situation ait dû changer à mesure que le rituel perdait de son importance [5].

Parfois aussi les deux fonctions sont dans la même main ; c'est le cas pour les mystères décrits par Apulée [6].Tertullien,

1. *Apol.* 8.
2. Reitzenstein, *op. cit.,* p. 26-27.
3. loc. cit.
4. Cf. E. Remy, Rev. hist. eccl. Louvain 1904, p. 296.
5. Reitzenstein, *op. cit.,* p. 26-27.
6. *Met.,* 11, 25 : *complexus Mithram sacerdotem et meum iam paren-*

qui parle des mystères en général, semble même avoir identifié le *magister sacrorum* (ἱερεύς) avec le *pater (ad magistrum sacrorum vel patrem adire)*. Le cumul des deux fonctions existait parfois aussi dans le culte phrygien ; le sacerdoce y étant héréditaire, le fils y recevait l'enseignement de la bouche de son père, lequel devenait par là le père spirituel de son fils (πατήρ). Cette terminologie sortit bientôt des frontières de la Phrygie, et à l'époque hellénistique, la littérature des mystères et tout l'enseignement magique apparaissent comme l'enseignement d'un père à son fils. Cet enseignement, en vertu d'une pure fiction usitée dans les communautés mystérieuses, est considéré comme donnant la qualité de fils à celui qui le reçoit, comme il donne la qualité de père à celui qui le communique. D'où le nom de *fratres* que portent les novices qui, dans les mystères, reçoivent le même enseignement [1].

Nous sommes donc en définitive en présence d'une paternité ou d'une filiation purement fictive. Évidemment, les initiés des grades supérieurs, principalement le *pater patrum*, le grand-maître des adeptes, qui avait la direction générale du culte, devait être l'objet d'une respectueuse vénération, peut-être même d'une affection profonde, de la part des mystes ou frères placés sous son autorité, de même que ceux-ci pouvaient se chérir d'une affection mutuelle. Mais il ne faut pas la confondre avec un amour de paternité ou de filiation, ni même avec l'amour du prochain qu'on appelle la charité. Le mithriacisme a pu arriver à cette conception à la fin du paganisme, mais il n'en est pas l'auteur. Au surplus, les adeptes des mystères de Mithra semblent avoir attaché plus d'importance aux qualités viriles qu'à la compassion ou à la mansuétude. La fraternité de ces initiés qui prenaient le nom de " soldats „ eut sans doute des affinités avec la camaraderie d'un régiment, non exempte d'esprit de corps, plutôt qu'avec l'amour du prochain qui inspire des œuvres de miséricorde envers tous [2].

tem. *Sacerdos* est expliqué, *Ibid*. 11, 21 : *sacerdotem qui sacra debeat ministrare*. Cf., *Ibid*., 11, 27.

1. Reitzenstein, loc. cit., p. 26-27.

2. Cumont, Text. et Mon. I, p. 317-318. — Religions orientales, p. 118 sq.

Mais, il n'y a pas que le prêtre initiateur qui porte le nom de *pater* ou de *parens*. Les titres de *pater* et de *mater* sont aussi appliqués aux divinités des mystères. Ainsi, nous lisons au début de la prière adressée par Apulée à Isis, à la fin des Métamorphoses [1] : *Tu quidem sancta et humani generis sospitatrix perpetua semper fovendis mortalibus munifica, dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis.*

On a fait justement remarquer que ce passage est trop lyrique pour qu'on puisse en tirer une conclusion en faveur de l'existence de liens de paternité et de filiation entre le myste et le dieu auquel il s'est consacré [2]. L'épithète de *mater* donnée à Isis, est dictée par la reconnaissance ressentie par Apulée, et pour son retour à la forme humaine, et pour la soustraction d'abord précaire de sa personne au pouvoir de la fatalité, puis pour sa soustraction définitive par l'initiation aux mystères [3]. La cause de sa reconnaissance est donc la cessation de ses malheurs passés [4], grâce à la protection de la déesse. Cette idée de protection domine d'ailleurs toute la prière d'Apulée, comme elle domine tout le onzième livre des métamorphoses. L'initiation n'est qu'un des moyens par lesquels cette protection s'est manifestée.

C'est donc en qualité de protectrice, dont la compassion prend soin des malheureux, qu'Isis reçoit, dans une explosion de reconnaissance de la part du myste qui va prendre congé de la toute puissante divinité, le titre de *mater*. Au surplus, le sens de la phrase d'Apulée est précisément celui-ci : vous montrez pour les malheureux la sollicitude qu'une mère montre à ses enfants. Apulée compare donc Isis à une mère, comme il a comparé ailleurs à un père [5], Mithra, le directeur général du culte [6]. Si enfin Apulée avait crû que

1. 11, 25.
2. E. Remy, loc. cit.
3. Cf. supra p. 203.
4. *Dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis.* Le même sentiment se retrouve toute la prière d'Apulée.
5. *Met.* II, 21 : *at ille vir alioquin gravis.... clementer ac comiter et ut solent parentes inmaturis liberorum desideriis modificari meam differens instantiam, spei melioris solaciis alioquin anxium mihi permulcebat animum.*
6. *Ibid.* 11, 21 : *primarium sacerdotem* ; 11, 22 : *Mithram illum suum*

par l'initiation Isis devient réellement sa mère, nous nous serions attendu à peu près ceci sur les lèvres du fils reconnaissant : *dulcem matris adf ctionem filiorum casibus tribuis.* Apulée considère donc Isis comme la protectrice, au service de laquelle il s'est consacré, par reconnaissance pour les bienfaits qu'il a reçus, en même temps que pour s'assurer sa protection définitive.

Il n'est donc pas aussi certain que ne l'a prétendu Dieterich [1], que la renaissance de l'initiation consiste en une naissance qui ferait de l'initié le fils du dieu ; les preuves qu'il a cru apporter [2] sont, au contraire, une réfutation plutôt qu'une confirmation de sa thèse. Rien, dans les textes apportés, ne prouve que, dans l'initiation, le myste doive s'unir d'esprit et de cœur à son dieu ; l'initiation semble plutôt avoir une efficacité purement mécanique ; rien n'implique l'union dans l'amour des volontés du dieu et du myste,ou celle des mystes entre eux. Même, s'il était possible de voir dans l'initiation une adoption de l'initié par le dieu [3], rien ne prouverait que cette filiation soit autre chose qu'une adoption opérée par un rite [4],et dont les effets sont indépendants de la volonté, vu qu'ils n'exigent qu'une participation matérielle à la cérémonie. Si cette adoption confère une renaissance, celle-ci ne doit pas nécessairement créer chez le fidèle

sacerdotem praecipuum,.... sacrorum ministrum decernit. — Sur le *primarius sacerdos* Cf. Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alex. p. 132 sq. – Cf. Cil VI, 504, *pater*, 507 *pater sacrorum*, 510 *pater patrum* ; XII, 1569, XII, 521 *sacerdos ;* VI, 1779, v. 26 *antistes*, v. 37 *magister.*

1. Mithraslit., p. 124-125 p. 136. – Rohde, Psyche II, p. 421 sqq. – Reitzenstein, Poimandres, p. 215-216.

2. Ce sont : Apulée, *Met.* 11, 25, Tertullien, *Apol.* 8, les inscriptions avec *pater* et un texte papyrique qui appelle Mithra πάντων ποιητοῦ καὶ πατρός. Rohde, bien qu'étant du même avis que Dieterich, a déjà contesté la valeur de ses arguments : il apporte comme preuve en faveur de sa thèse un texte d'Axiochos p. 371d, où l'initié serait appelé γεννήτης τῶν θεῶν (Cf. Psyche, II, 422).

3. Dieterich (Mithraslit. p. 124, 125 et 136) rappelle en effet, que dans la famille, l'adoption se pratiquait ou s'était pratiquée au moyen de rites qui ressemblaient à une seconde naissance.

4. Par exemple, l'absorption du πνεῦμα dans la liturgie de Mithra. Cf. aussi le texte d'Aristide cité par Anrich op. cit p. 48 n° 3.

des rapports de filiation vis-à-vis de la divinité. Comme nous l'avons dit plus haut, une seconde naissance peut être un simple retour à une existence antérieure plus parfaite et plus pure. Ce qui est certain, c'est qu'aucune inscription ni aucun texte général, à l'exception d'un passage d'Axiochos et d'un autre emprunté à la littérature hermétique, n'attribue au fidèle la qualité de fils de dieu. Or, l'interprétation d'Axiochos est douteuse, puisque Wilamowitz croit que γεννητὴς τῶν θεῶν désigne un membre du γένος des Εὐπατρῖδαι (1).

En tout cas, ce texte d'Axiochos représenterait l'idée d'un homme, idée qui, restée isolée et inféconde, n'a eu dans la suite aucune influence. Le dialogue entre Hermès et son fils Tat parle bien d'une παλιγγενεσία (2), mais l'imprécision de l'époque de la composition (3) ne permet pas de l'utiliser pour tirer une conclusion certaine. Le texte de Tertullien invoqué par Dieterich (4) laisse ouverte toute la discussion relative au sens du mot *regeneratio* dans les mystères païens.

§ 5. La question du « *character indelebilis* ».

L'initiation est essentiellement une consécration spéciale à la divinité. Le myste en sort avec l'intime persuasion de la vérité des promesses qu'il y a reçues.

Mais cette certitude n'est-elle qu'un simple sentiment, ou bien repose-t-elle sur un fondement objectif. Nous savons que le but poursuivi par l'initiation aux mystères est une union avec Dieu. Mais comment cette union était-elle conçue ?

Donne-t-elle au myste une espèce d'*habitus* permanent,

1. Gött. gel. anz., 1896 p. 984.

2. Cf. Reitzenstein, Die hellenist. Relig. p. 33, 35, 46, interprète παλιγγενεσία dans le sens d'une renaissance qui ferait de myste le fils de dieu. Je n'ai malheureusement pas pu constater moi-même si l'expression " fils du Dieu „ se trouve dans le document original.

3. Reitzenstein, op.cit. p. 33 : Die uns erhaltenen Stücke sind zunächst zeitlos, wenn auch kaum vor Beginn unserer Zeitrechnung und sicher nicht nach Ende des dritten Iahrhunderts entstanden.

4. *Bapt.* 5 : *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tiuguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.*

qui informe son être tout entier et est inséparable de ses actes. Imprime-t-elle dans son âme un caractère objectif et indélébile, exprimant la puissance morale dont il jouit désormais en qualité de ministre consacré, et attestant qu'il est, de par son union plus intime avec Dieu, destiné au salut ?

Ce sont des questions auxquelles il est assez difficile de répondre, surtout que les auteurs anciens, qui ont parlé des mystères, ne semblent même pas se les être posées à eux-mêmes, au moins d'une manière théorique.

Néanmoins, il peut se faire que, pratiquement, la question de la manière dont la divinité s'unit à l'homme par l'initiation, ait été résolue, et que cette conception apparaisse dans les termes que les écrivains anciens ont employés pour désigner l'initiation et les initiés. Nous allons donc, parmi ces termes, analyser ceux qui principalement permettent d'espérer une conclusion.

L'initié aux mystères s'appelle *initiatus*, *sacratus*, *consecraneus*, *signatus*, *consignatus*, *renatus*, *tauroboliatus*, *religiosus* ; en grec μυστής, μυστίκολος, τελούμενος, ὅσιος ὁσιωθείς. L'initiation s'appelle *initia*, *initatio*, *sacramentum*, *signaculum*, *signum*, *traditio*, μυστήρια, ὄργια, τελεταί, φωτισμός. *Tradere*, παραδίδοναι désignent le rôle de l'initiateur, *accipere*, *percipere*, παραλαμβάνειν, celui de l'initié.

Commençons l'examen de cette terminologie par ceux des termes qui paraissent devoir nous conduire plus rapidement au but que nous poursuivons.

Sacratus est une épithète spécifique, commune à tous les mystères [1]. Elle désigne celui qui a reçu la consécration de l'initiation *(sacramentum)*. Or, nous avons vu précédemment que les effets de cette consécration sont à vie et que même la situation créée par l'initiation n'est que le prélude et le symbole de celle qui sera faite au myste après la mort. Le myste devient par l'initiation le prêtre du dieu, mais il devient en même temps son serviteur, son esclave, sa propriété [2].

1. Apulée, *Met.*, 11, 10. Tertullien, *Apol.* 8. Voyez les sources dans Anrich, op. cit., p. 54 n° 1.
2. Cf. supra p. 198 sq.

Nous avons précédemment aussi établi la parenté qui unit *sacratus* et *signatus*, *sacramentum* et *signaculum* [1]. Par métonymie, ces termes sont devenus synonymes, bien que strictement parlant, *signaculum* ne désigne que le signe extérieur attestant l'existence du *sacramentum militiae* ou celui de l'initiation. Nous n'allons pourtant pas nous baser sur cette simple analogie, pour établir quelle est la valeur de *signaculum*, *signatus*. Une étude plus approfondie de la valeur du mot *signum* nous conduira, pensons-nous, aux mêmes conclusions.

Ce terme est usité aussi bien dans le langage profane que dans la langue mystique. De part et d'autre, on peut ramener ses significations à trois principales ; il peut désigner, un signe, une formule, un acte ou un rite, de reconnaissance, d'identification, de propriété, ou de fonction.

Dans la langue profane d'abord, *signum*, *signaculum* peuvent désigner une marque physique [2] que l'on imprimait sur les troupeaux [3], ou que l'on imprimait ou brûlait sur la main ou le front, soit d'esclaves fugitifs, mal intentionnés ou indociles, soit sur les prisonniers de guerre.

Cette marque était symbolique ou composée d'une ou de plusieurs lettres [4] indiquant, quand il s'agissait d'esclaves, le nom du propriétaire. Elle était brûlée au fer rouge [5], ou peut-être parfois peinte [6], sur le front [7], la face [8] ou sur les mains [9].

La coutume de marquer d'un signe les criminels ou les esclaves fugitifs était également connue en Grèce [10]. On

1. Cf. p. 6 sqq., p. 64 sqq., p. 111.

2. Cf. mon article : Le sens classique du mot *sacramentum* dans les œuvres de Tertullien, dans le Musée belge, 1909, t. 13, p. 149 n° 4.

3. STEPHANUS, *Thesaurus* au mot στίγμα. Cf. ANRICH, op. cit., p. 123n° 1.

4. APULÉE, *Met.* 9, 12 *frontes litterati*. PLAUTE, *Cas.* 380, MACROBE, *Sat.* 1, 11, 19.

5. JUVÉNAL, 14, 22 : *uritur ardenti ferro.* NOVIUS LIGNARIA, cité par PRISCIEN, p. 157 : *signare.... frontem calida forcipe.*

6. PETRONIUS, 103 sq. Cf. MAYOR sur JUVÉNAL, 14, 23.

7. MACROBE, l. c., *inscripta fronte.*

8. Cf. supra n° 2. PLINE, *Hist. nat.*, 18, 3 : *inscriptique vultus.*

9. *Apoc.*, 13, 61 ; 14, 9, 11, etc.

10. LIDDEL a SCOTT, au mot στίζω.

leur identifiait parfois les condamnés et les captifs. Un fragment publié par De Rossi [1] nous montre sur le fond d'un vase, le portrait d'un homme, probablement d'un chrétien, avec la tête rasée et une croix équilatérale sur le front. De Rossi croit qu'il s'agit là d'un chrétien condamné aux mines, sur le front duquel une croix était imprimée en signe de condamnation [2], La brûlure fut définitivement interdite sous Constantin [3].

On marquait parfois aussi d'un *signum*, les nouvelles recrues de l'armée romaine, avant de leur faire prêter le *sacramentum militiae*, dont le caractère était religieux. Cette empreinte était faite tantôt sur la chair [4], tantôt, ces signes semblent n'avoir été qu'une médaille en plomb portée par le soldat [5]. Le *signum*, porté par le soldat, lui de permettait de distinguer l'allié de l'ennemi [6], en même temps qu'il lui conférait l'autorisation de combattre.

Signum désigne encore, dans la langue militaire, le mot d'ordre donné au soldat [7]. Sa valeur est celle d'un signe de reconnaissance, comme dans le cas précédent.

Examinons maintenant quels sont les sens du mot *signum*, (σφραγίς) dans la langue religieuse.

Il existait spécialement en Orient, une coutume consistant à signer, pour en faire la propriété de la divinité, un être humain [8] ou un animal. Plutarque nous apprend que c'était la fonction d'un servant d'Isis, nommé σφραγιστής, d'imprimer une estampille sur les bœufs sacrés [9].

1. Bull. Crist. 1868 p. 20 sq.
2. Pontius, *In vita Cypr*. 7.
3. *Cod. Theodosian.*, 9, 11, 2.
4. Vegetius, *Epitoma rei militaris* 2, 5 : *victuris in cute punctis milites scripti cum matriculis inseruntur iurare solent ;* 1, 8 : *non statim punctis signorum scribendus est tiro ; signatis tironibus*, Cf. Anrich, op. cit., p. 123, n° 2.
5. Cf. *Acta Maximiliani*. Ruinart, *Acta martyr*. p. 341. d. Aug. V., 1859) cité par Anrich, loc. cit.
6. Cheetham, op. cit., p. 106 sq.
7. Tacite, *Ann.* 12, 2.
8. Hérodote, 2, 131. Cf American Journ. of Archeol, 1905, IX, p. 33 sq.
9. *De Isid.* et *Osirid.* 31. Augustin, *De doctr. christ.* 2, 30. Cf. Liddel a. Scott au mot στίζω.

Les bêtes à cornes qui étaient consacrées, portaient une marque (χάραγμα) symbolique, parfois l'empreinte d'une torche (λαμπάς), attestant leur consécration [1].

C'est à un usage semblable que S[t] Paul fait allusion quand il dit [2] : τοῦ λοιποῦ, κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω · ἐγὼ γὰρ τά στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω, comme si l'Apôtre voulait prouver par là qu'il est l'esclave de son maître. Saint Irénée affirme que les disciples de Carpocrate brûlaient d'un signe le lobe de l'oreille droite de leurs adeptes [3]. Ptolémée Philopator obligea les Juifs d'Alexandrie à se faire marquer d'une feuille de lierre, qui était l'emblême de Bacchus, et à paraître avec ce symbole à la procession du dieu [4] ; peut-être les Romains les considéraient-ils comme ses adorateurs [5].

A la période romaine, un signe était imprimé aux initiés de certains mystères [6].

Il semble toutefois, au cas où le renseignement fourni par Tertullien serait authentique [7], que le sceau dont il s'agit ici n'était pas une onction, comme dans la liturgie chrétienne, mais une marque gravée au fer ardent, semblable à celle dont il était fait usage dans l'armée. L'empreinte indélébile perpétuait le souvenir de l'engagement solennel contracté

1. Hérodote, 7, 233. Lucien, *De dea syria*. Plutarque, *Lucullus* 24.

2. *Gal.* 6, 17.

3. 1, 25.

4. Plutarque, *Symp.* 4, 6.

5. Tacite, *Hist,*. 5, 5.

6. Tertullien, *Praescr. haer.* 40 : *et si adhuc memini Mithra signat illic in frontibus milites suos.* Hérodote, 2, 61 nous dit que les prêtres et les dévots des divinités égyptiennes pratiquaient une espèce de self-mutilation. Cf. Plutarque *De superst.* 13. Minucius Felix, *Oct.* 22, 11. Lactance, 1, 21, 21 Athenagoras, *Legit. pro Christ.* 14. Firm. Maternus, dans *Patr. Lat.* de Migne p. 1985. — Dennyson (American Journal of Archeol. loc. l. p. 36) voit dans les prétendues têtes de Scipion une signation pratiquée par les prêtres ou dévots d'une divinité.

7. Il importe de remarquer que, pour son époque, Tertullien est la seule autorité qui atteste l'existence de ce *signum.* De plus, la manière dont il parle, montre qu'il n'est pas sûr de son affirmation *(si adhuc memini)*. Dennyson (American journal of Archeology, loc. l. p. 39) croit que Tertullien s'est trompé et que la pratique décrite par lui était celle de quelqu'autre religion. Néanmoins, son argumentation n'est pas convaincante.

par le myste. L'existence d'une coutume semblable sera attestée par Prudence pour le culte de Cybèle [1].

Signaculum, signum, peuvent aussi désigner l'initiation elle-même [2]. Nous avons vu ailleurs que *signaculum* est quelquefois synonyme de *sacramentum*-rite d'initiation [3].

En général cependant, *consignatio* est employé pour désigner l'initiation parfaite c.-à-d. l'époptie [4]. D'ailleurs, le mot *signaculum* sert souvent, chez Tertullien, à exprimer le signe extérieur indiquant ce qui, au physique, achève une chose, et au moral, la perfectionne [5].

1. PRUDENCE : *Peristeph.* X, 1076 sq.

quid cum sacrandus accipit sphragitidas ?
Acus minutas ingerunt fornacibus :
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcumque partem corporis fervens nota
stigmarit, hanc sibi consecratam praedicant.
Functum deinde cum reliquit spiritus
et ad sepulcrum pompa fertur funeris,
partes per ipsas imprimuntur bracteae,
insignis auri lammina abducit cutem,
tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

Cf. AUGUSTIN, *De doctr. christ.* 2. 30. Certains commentateurs interprêtent le passage de Prudence comme se rapportant, non pas à Cybèle, mais aux prêtres païens en général, ou même à ceux d'Isis en particulier. Cf. BROCKHAUS. Prudentius in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1872.

2. TERTULLIEN, *Adv. Valent.* 1 : *diutius initiant (ante)quam consignant* (ἐποπτεία). *Apol.* 9. *Bellonae sacratos.... sanguis... signat. Apol.* 8. *Talia initiatus et consignatus.*

3. Cf. supra, p. 6 sqq., p. 12 sqq., p. 16 n° 4, p. 64-66. *Adv. Marc.*, 4, 22 : *nam pristinum populum apud montem, visione et voce sua creator initiarat. Oportebat in eo suggestu consignari novum testamentum. Signaculum* désigne l'initiation, en tant que manifestée extérieurement par une parole ou un rite liturgique, et ce, par analogie au serment militaire dont l'existence est extériorisée par un *signum.*

4. Cf. supra, p. 16 n° 4.

5. *Orat.* 18 : *osculum pacis, quod et signaculum orationis.* — *Iei.* 8 : *signata est visio; signari visionem et prophetiam dicebat quoniam ipse est signaculum omnium prophetarum. Ibid.* 11. — *Adv. Marc.* 4, 40 : *testamentum sanguine suo signatum. Bapt.* 6 : *fides obsignata.* — *Paen.* 6 : *lavacrum illud obsignatio est fidei. Ad nat.* 2, 5 : *signacula temporum* (la fin des temps). *Pud.* 9 : *accipit annulum quo fidei pactio-*

Symbolum est aussi appliqué au taurobole [1], dans un sens qui se rapproche de celui de *signum*, et qui est celui d'une cérémonie du culte dont la valeur est symbolique.

Signum, *σύμβολον* appartiennent encore à un autre titre à la langue des mystères. D'après Hatch-Preuschen [2] suivi par Anrich [3], *σύμβολα, συνθήματα* peuvent désigner, ou des formules secrètes, permettant aux initiés de se reconnaître, ou leur donnant l'accès des mystères [4] ; *symbolum, signum* désigneraient ainsi certains petits objets symboliques que les initiés recevaient et qu'ils mettaient soigneusement à l'abri des regards profanes [5].

Mais Wobbermin [6] rejette l'autorité de Firmicus Maternus

nem interrogatus obsignat. — *Pat.* 15. *(Patientia) exomologesin adsignat.*

1. Cil. VI,511.

2. Op. cit., p. 221.

3. Op. cit., p. 30.

4. Clément d'Alexandrie nous renseigne sur le *συνθήματα Ἐλευσινίων* : *Protr.* 2,21: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐγγευσάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην* Le même auteur nous donne le *σύμβολον μυήσεως* des mystères de Cybèle, *Protr.* 2, 15 : *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν* Comparez Firmicus Maternus, 18 : *licet nunc explanare, quibus se signis vel quibus symbolis... miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum coetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit : de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici.* Arnobe, *Adv. nat.*, 5, 26 : *symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis : ieiunavi atque ebibi cyceonem ; ex cista sumpsi et in calathum misi , accepi rursus, in cistulam transtuli.* Cf. Apulée, *Apologia* 56 : *si qui forte adest eorumdem solemnium mihi particeps, signum dato.*

5. Apulée, *op. cit.*, p. 58 : *(sacrorum) quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo. Nihil insolitum... dico, vel unius Liberi Patris mystae, qui adestis, scitis, quid domi conditum celetis et absque omnibus profanis tacite veneremini. At ego, ut dixi, multa iuga et plurimos ritus et varias ceremonias studio veri et officio erga deos didici.*

6. Relig. Studien, p. 167.

en cette matière, et de fait, l'expression *in quodam templo* étonne par son caractère vague, qui est celui de toutes les citations de cet auteur, et qui lui fait perdre, une bonne partie de sa valeur : on dirait que Firmicus a entendu raconter ce détail d'un temple et qu'il n'a pas pris la peine de vérifier si c'était général ou pas [1]. En tout cas, cette expression ne peut pas être interprétée dans un sens rigoureux, comme si la coutume n'existait que dans un temple, car c'est le contraire qui est certain.

De plus Wobbermin interprête autrement et avec raison, le texte d'Apulée invoqué par Anrich. En réalité, les *signa* d'Apulée sont des *symbola*, des objets ayant une signification soit mythique, soit mystique et qui étaient utilisés dans les cérémonies mystérieuses du culte [2], ou encore, d'après Foucart [3], les *signa* doivent être des emblêmes que les initiés adoraient en secret et dont le sens mystérieux échappait aux profanes. On accusait Apulée de faire servir ces *signa* à des opérations magiques. Ces tessères ou objets sacrés étaient ornés d'images dont le caractère symbolique avait un double but : d'abord, celui de fixer certains enseignements en les dérobant aux profanes, puis celui de fournir aux initiés le moyen de se reconnaître entre eux. Les *monumenta* sont plutôt des souvenirs de l'initiation, remis par le prêtre au myste parvenu à l'époptie.

Quant à σύμβολον que l'on rencontre dans Clément d'Alexandrie [4],il signifie d'après Wobbermin, une formule efficace ayant une signification mythique ou mystique et qui joint à l'acte symbolique du culte qu'elle exprime, a une efficacité religieuse.

Et de fait Clément d'Alexandrie appelle μύησις (initiation) le mythe du viol commis par Zeus sur Dêus; ce mot désigne donc une action liturgique représentant le mythe ; quant à la formule qui s'y rapporte, laquelle devait être prononcée par

1. Cf. supra, pp. 189-190 pour l'explication du caractère vague des citations de Firmicus Maternus.

2. Wobbermin op. c. p. 147.

3. Associat. relig, chez. les grecs. Paris 1873. p. 10 sq.

4. *Protr.* 2, 15 σύμβολα τῆς μυήσεως.

les initiés ([1]) et dont une partie exprime une action rituelle, Clément l'appelle τὰ σύμβολα τῆς μυήσεως ταυτῆς. Ce sens de σύμβολον lui est d'ailleurs donné quelque part par Anrich lui-même ([2]).

Au fond, il n'y a pas de désaccord complet entre ces différentes définitions de σύμβολον, à ceci près que *symbolum* ne semble pas toujours désigner quelque chose de secret, comme le dit Firmicus Maternus ([3]). Toutefois, sa définition du *symbolum*, à savoir : une formule exprimant un fait mythique ou mystique et secret, n'exclut pas l'idée d'efficacité que lui donne Wobbermin.

Nous avons aussi dans le papyrus magique ([4]) le mot σιγή qui est appelé σύμβολον et qui désigne une formule secrète, efficace, c.-à-d. capable d'éloigner le dieu ennemi en lui permettant de reconnaître qu'il a affaire à un initié. C'est donc un sens voisin de celui qu'on rencontre dans Firmicus Maternus, c.-à-d. signe de consécration ([5]). Dieterich donne encore au mot σύμβολον, le sens de parole ou action liturgique ([6]), qui est exact, ainsi que celui de parole ouvrant aux myste l'entrée du séjour des bienheureux. Ce sens est plus rare et ne peut en tout cas s'appuyer sur Firmicus Maternus, car l'idée du séjour des bienheureux lui est étrangère.

En résumé, on peut admettre pour certain cas la définition du συμβολον donné par Maternus : moyen secret de se reconnaître. Wobbermin a donc tort de la rejeter simplement ([7]). Ce qui est vrai, c'est qu'elle ne peut être donnée comme signification générale.

1. Platon, *Gorgias*, 497, Cf. scolie.
2. Op. cit. p. 164.
3. Par ex. Cil., 511.
4, Cf. Dieterich, Mithrasliturgie.
5. Ibid. p. 64[5].
6. Ibid. p. 63.
7. Op. cit. p. 171-177.

Cf. Tertull. *De Corona*, 15 : *erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transfer-*

Toute discussion mise à part, on peut ramener à trois principaux,les sens de *signum* et de σύμβολον, aussi bien dans la langue profane que dans la langue religieuse. Ils désignent un signe de reconnaissance, un acte religieux ou un rite liturgique, et enfin une formule. Les deux premiers sens sont les plus importants pour atteindre le but que nous avons en vue dans ce chapitre. Mais, en définitive, tous les emplois de *signum* ont un sens commun. Toujours, le *signum* est une marque de reconnaissance d'un état conçu comme permanent. Toujours aussi, il est conçu comme ayant une certaine efficacité : le signe, la formule,le rite désignent l'appartenance à un maître ou à un dieu auquel on s'est consacré ; ils permettent de combattre ou de participer aux mystères et aux fonctions sacerdotales. La signation est la condition indispensable à l'obtention du salut en ce monde et en l'autre (1).Le μεμυημένος porte donc le *signum* d'une société religieuse appartenant à un dieu ; le sceau de l'initiation le désigne pour une destination sainte,celle de devenir la propriété ou le ministre de dieu, ainsi que son protégé en ce monde et en l'autre (2). Le *signum* a donc une valeur franchement eschatologique. Il nous met donc en présence d'une espèce d'*habitus* permanent et efficace. Il y aurait, pensons-nous, égale exagération à y voir la théorie d'un caractère sacramentel, comme aussi à n'y voir qu'un simple langage métaphorique.

L'étude que nous avons faite précédemment de l'épithète *renatus* et de la renaissance conférée par l'initiation, nous permet de tirer une conclusion semblable. Cette renaissance n'est sans doute qu'une renaissance au sens impropre du mot, c.-à-d. un retour à un état primitif ; néanmoins, elle est conçue comme produisant chez l'initié une métamorphose, une transformation qui le rend capable de voir Dieu, d'une

re, dicens Mithran esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento (initiation), *statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit.* Nous avons ici le même sens que chez Maternus. L'idée de quelque secret n'est pas exprimée, pas plus qu'elle n'est exclue.

1. Tert. *Apol.* 8 : *talia initiatus et consignatus, vivis in aevum.*

2. Wobbermin. op. cit. p. 152.

manière précaire dans l'initiation et d'une manière définitive et parfaite après la mort. De plus, elle est pour le myste une sorte de consécration sacerdotale lui permettant l'exercice des fonctions saintes et un commerce journalier avec la divinité.

Tauroboliatus désigne aussi la participation à un rite donnant une qualité permanente, qu'elle soit temporaire ou éternelle.

Religiosus, ὅσιος, indique que l'initié fait profession à l'égard de la divinité, d'une piété plus grande. Il est *pius* par excellence. Ce mot ou le substantif correspondant *(religio)* sont souvent employés par Apulée pour désigner les initiés ou l'initiation [1]. Minucius Felix désigne du nom de *religiosi* les serviteurs de Bellone, et Tertullien appelle les Chrétiens *religiosos crucis* [2]. *Religiosus* est dans ce dernier cas synonyme de *sacratus*, ou plutôt de *consecraneus*. *Consecraneus* désigne plutôt la qualité de participant à un même culte [3].

Quant à *initia*, *initiationes*, *(initiatus)*, ils désignent proprement les commencements, les premiers éléments ou premiers principes, et de là,les rites qui étaient regardés comme introduisant dans la vie mystique, et comme préparatoires à une révélation successive. L'idée exprimée, par *initiatio* est opposée de celle qu'exprime le mot grec τελετή, qui, originairement, a le sens général de quelque chose d'achevé, puis, qui désigne spécialement l'acte ou la série d'actes qui donnent une sorte de consécration au candidat et le rendent capable d'être admis à la communication du secret ; mais comme une semblable consécration était censée purifier l'homme de ses fautes passées, τελεταί a eu parfois le sens de purifications [4] ; chez les philosophes, ce mot désigne l'initiation aux vérités les plus hautes et les plus cachées [5].

Pratiquement, *initiatus*, τελούμενος, μυστής, μυστιπόλος marquent une simple appartenance aux mystères, ou font sim-

1. *Met.* 11, 5, 11, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 23, 25, 26, 27.
2. *Apol.* 16.
3. Tertullien, *Apol.* 16.
4. Cheetham, op. cit., p. 137.
5. Lobeck, Agl., 124 sqq.

plement allusion à la cérémonie d'initiation, avec ceci de spécial pour μύστηριον et ses dérivés,qu'ils présentent les rites des mystères avec leur caractéristique générale, celle d'être secrets. Les μυστήρια seront appelés τελεταί, quand on les considère comme les instruments de perfection et d'édification dans les mystères.

Les mystères s'appellent parfois aussi ὄργια quand ils sont considérés dans la manière dont ilsagissent,c.-à-d. par l'émotion. Mais, dans la stricte acception du mot, ὄργια désigne simplement un acte [1] rituel, sans aucune notion de secret. Puis, quand il fut appliqué spécialement aux danses frénétiques et aux gesticulations sauvages des bacchantes, il acquit le sens défavorable qu'a conservé notre mot orgie. Ensemble, les trois termes μυστήρια, ὄργια, τελεταί, résument la caractéristique fondamentale des mystères : ils sont secrets, émotionnent et édifient [2].

Les termes φωτίζειν et ses dérivés ont pour synonymes *illustrari* dont nous avons parlé précédemment. Ils désignent la transformation opérée dans le myste par la γνῶσις ou la θέα θεοῦ [3].

Enfin,les mots *tradere, traditio* font aussi partie de la langue des mystères [4]. Les correspondants grecs sont παραδείκνυναι [5] παρέχειν, δεῖξαι [6], παραδίδοναι, παράδοσις [7]. Ces verbes à signification active désignent le rôle de l'initiateur. Celui de l'initié est marqué par les expressions *accipere* [8], *percipere, suscipere* [9], παραλαμβάνειν. [10].

Ces expressions sont communes à la langue des mystères

1. ἔργον, ἔοργα.

2. Cheetham, op. cit., p. 136.

3. Cf. supra p. 250 sq.

4. Apulée, *Met.*, 11, 21.

5. Diodore, 5, 48.

6. Ces expressions sont dans Wobbermin, Relig. Stud. p. 162.

7. Les sources pour ces mots sont dans Anrich, op. cit., p. 54, n° 4 et Dieterich, Mithrasl. p. 53.

8. Apulée, 11, 21. *Acceptio* désigne dans les mystères de Mithra l'admission aux grades inférieurs. Cf. Cumont, Text et Mon. I, 313.

9. Cf. Anrich, 54, n° 5 pour la littérature et les sources.

10. Anrich, op. cit., p. 54. — Schol. Aristoph., *Ran.* 745.

d'Isis, de Mithra, de la Magna Mater ([1]). Dans le culte d'Isis, l'expression *traditio* désigne d'après Dieterich ([2]) l'initiation proprement dite. Dans celui de Mithra, elle signifie d'après Cumont ([3]) l'initiation supérieure conférée par le *pater*, quand le novice est suffisamment préparé, comme le prouve Tertullien ([4]). Elle se dit aussi du taurobole ([5]). Dans le papyrus magique, on a τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια, expression qui signifierait, d'après Dieterich, le plus haut degré d'initiation ([6]).

Ces expressions qui désignent ordinairement l'ensemble des cérémonies de l'initiation ([7]), peuvent aussi désigner un acte particulier de l'initiation, par ex. l'enseignement transmis dans les mystères ([8]), ou quelque autre cérémonie. Ainsi, l'expression : *tradere leontica* signifie l'accomplissement des cérémonies propres au grade de *Leo* ([9]). Il est même probable que primitivement cette expression ne faisait allusion qu'à un acte bien déterminé,peut-être à la révélation des formules magiques, ou à la communication d'un enseignement quelconque, en un mot à la communication de ce qui, dans chaque mystère, constituait l'objet mystérieux réservé aux initiés.

Quand cette expression est employée du taurobole, il faut

1. Lobeck, Agl. 39, rem. en donne de nombreux exemples.

2. Mithrasl. p. 162.

3. Cumont, I, 318. Cf. Wobbermin, op. cit., p. 157.

4. Tert. *Apol.* 8 : *volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint describere.* Tertullien parle sans doute des mystères en général, mais l'expression *patrem sacrorum* montre qu'il songe avant tout aux fidèles de Mithra. Firm. Matern. *De errore prof. relig.* c. 5, cite un passage d'une liturgie de Mithra " *sicut propheta eius tradidit nobis dicens* : μύστα βοοκλοπίης, συνλέξιε πατρὸς ἀγαυοῦ.... *Hunc Mithram esse dicunt, sacra vero eius in speluncis abditis tradunt.* Cil. VI,749-754.

5. Cil. VI, 508.

6. Dieterich, Mithrasl. p. 53, n° 4.

7. Apulée, qui emploie *traditio* (*Met.*, 11, 21) explique cette expression par les mots *sacra ministrare* (*ibid.*) : accomplir l'ensemble des cérémonies.

8. Diodore, 5, 48: παραδείκνυμι.

9. Cil. VI, 749-754.

après *tradere*, sous-entendre *taurobolium* ; or, le taurobole consistant essentiellement dans l'immolation d'un taureau, *tradere taurobolium* signifie donc l'action d'amener solennellement le taureau destiné au sacrifice.

D'après Anrich [1], ces mots *tradere*, *accipere*, etc. auraient une valeur symbolique : ils désigneraient une force objective [2], qui doit conduire l'initié au salut et qui résulte de la communication, par l'initiation, d'un *habitus* permanent, d'un *character indelebilis* ou d'une espèce de caractère sacramentel. Néanmoins, ces expressions semblent se rapporter au rituel de l'initiation plutôt qu'à ses effets. L'opinion d'Anrich paraît donc assez peu probable.

En définitive, nous pouvons conclure cet aperçu sur le vocabulaire mystique des initiations, en disant que quelques termes comme *sacratus*, *signatus*, *renatus*, *illustratus*, désignent le changement permanent réalisé dans le myste par l'initiation ; cette métamorphose est symbolique et efficace ; elle symbolise la métamorphose définitive qui sera réalisée après la mort. Elles permettent la participation aux fonctions sacerdotales. Il y a là, en substance, la théorie du " caractère ", mais elle est restée à l'état latent chez les auteurs païens, comme elle n'a existé qu'en germe chez les premiers écrivains chrétiens.

1. Op. cit., p. 54.

2. Par opposition à la certitude subjective du salut avec laquelle l'initié sort de son initiation.

CHAPITRE V.

Les causes de la *renatio* ou la sotériologie des mystères.

Comme nous l'avons fait dans notre seconde partie [1], nous allons considérer un double point de vue : d'abord, quelle est la part de l'homme dans la production du salut ; quelle est ensuite la part de la divinité ?

Nous n'avons qu'à renvoyer, pour la réponse à la première question, au chapitre troisième de la présente partie où nous avons montré que, ni avant, ni après l'initiation, le candidat, pas plus que l'initié, n'assume aucune obligation qui engage moralement la conscience. Les procédés de purification ont tous un caractère rituel et une efficacité mécanique.

Nous savons d'ailleurs que la cathartique ancienne, même après être entrée dans la phase de la moralité, n'a jamais prétendu effacer que des souillures matérielles. Ces souillures sont, avant tout, le corps lui-même où l'âme se trouve emprisonnée ; les souillures affectant l'âme elle-même sont également conçues comme matérielles, vu que d'après les croyances populaires et les théories de la philosophie ancienne, surtout celles du Stoïcisme, l'âme a sans doute une nature propre, mais dont l'essence est matérielle [2]. On comprend dès lors qu'on n'ait pas songé à employer dans la cathartique d'autres moyens que des moyens mécaniques.

Le concours de la volonté n'a pas davantage été conçu comme nécessaire pour l'obtention des effets positifs et eschatologiques de l'initiation.

1. Cf. supra p. 165 sqq.

2. Platon et Aristote ont, il est vrai, défendu la spiritualité de l'âme, mais ils ne l'ont conçue qu'imparfaitement. Tertullien, *Apol.*, 22. Cf. supra p. 141, 157 sqq.

Le système panthéiste des Orphiques et les doctrines philosophiques ont certainement répandu, dans les milieux lettrés, la croyance d'un retour pour l'initié à un état divin primitif, mais les rites qui opéraient cette restitution n'étaient, eux aussi, que des rites mécaniques. Dans les milieux vulgaires,ou bien la question ne s'est même pas posée,ou bien l'efficacité des mystères a été ordinairement attribuée à la possession de formules magiques ou à l'emploi de procédés de même espèce ([1]).

La magie est en effet une physique à demi empirique et à demi religieuse ([2]), ou encore. une physique dévoyée, parce que mise au service de la religion ([3]). La magie s'inspire des mêmes principes que la physique. Comme elle, elle repose sur l'observation, elle proclame la constance des lois de la nature et cherche à s'emparer des énergies latentes du monde matériel, pour les asservir à la volonté de l'homme. C'est comme telle que Frazer a pu la définir, " une sœur batarde de la science „. Mais en même temps, elle reconnait dans les forces qu'elle veut soumettre, des esprits ou démons, dont on peut, par des sacrifices et des incantations ([4]), se concilier la protection ou déchaîner l'hostilité. La magie devient du même coup une sœur batarde de la religion, et elle s'adonne à une véritable stratégie de l'animisme ([5]), en agissant sur les esprits infernaux.

Ces croyances ont donc fait de la magie une science religieuse et un assemblage disparate de superstitions populaires et de pratiques scientifiques ; de là, la pratique de rites étranges ([6]), de cérémonies nocturnes, l'opération de miracles par la maitrise des démons ([7]), même, des atrocités

1. Anrich, op. cit. p. 187.

2. Cumont, Revue hist. des relig, 1906 p. 24-56 : L'astrologie et la magie dans le paganisme romain. — Audollent, Carthage romaine, 422 sqq.

3. Cumont, Relig. orient. p. 222 sq. Cf. Tertullien, *Cult. fem.*, 1, 2. : les démons *et herbarum ingenia traduxerant et incantationum vires provulgaverant et omnem curiositatem usque ad stellarum interpretationem designaverant, — Scorp.* 1.

4. *Scorp.* 1.

5. Salomon Reinach, Mythes, cultes et religions, II, Intr. p. XV.

6. Apulée : *Apologia*, passim ; *Met.* Livres 2, 3, et 11.

7. Cf. Tertullien, *Idol.* 9 : *magia quae miraculis operatur.*

commises pour réjouir les puissances infernales, par exemple l'immolation d'enfants ; la pratique enfin de la divination [1].

A côté de la magie et unie à elle, se fait sentir l'influence de l'astrologie, qui n'est qu'une astronomie pervertie. Comme la magie. l'astrologie était originaire d'Orient. Comme elle, elle a exercé une profonde influence sur les mystères, à l'eschatologie desquels elle a imprimé une évolution nouvelle. Comme elle, l'astrologie s'inspire de la croyance en une sympathie universelle qui suppose entre les êtres et objets, tous animés d'une vie mystérieuse, des relations occultes et puissantes. La doctrine des influences sidérales, combinée avec la constatation de l'immutabilité des révolutions célestes,conduisit l'astrologie à formuler, pour la première fois, la théorie d'un fatalisme absolu et préconnaissable [2]. Or, cette croyance au fatalisme a dominé la plupart des religions anciennes. Aussi, la théorie du mérite et la croyance en une rénumération d'outre-tombe ont-elles été pratiquement inconnues dans le monde religieux antique.

Les mystères n'ont pas contribué non plus à développer ces théories [3]. On ne les trouve pas, en tout cas, à Éleusis, vu qu'à quelques exceptions près [4], on initiait tous ceux qui se présentaient, sans éprouver ni leur vie, ni leur caractère. Il suffisait pour être heureux dans l'autre monde, d'avoir participé aux rites de l'initiation ; aucune distinction n'était faite entre le bien ou le mal. Ce qu'on constate à Éleusis se retrouve généralement dans les autres cultes mystérieux. On rencontre parfois, il est vrai, dans les religions anciennes, la croyance à un jugement sur le bien et le mal, mais elle a été inspirée par d'autres considérations que celles de récompenses ou de châtiments [5]. Là où les mystères étaient reçus sérieusement, ils ont pu contribuer à donner l'idée d'une rétribution pour les actions bonnes ou mauvaises, mais en eux-mêmes, ils ne comportaient pas cette croyance.

1. Tertullien, *An.* 28; *Idol.* 9; *Cult. fem.* 1, 2.
2. Cumont, Rev. hist. et litt. relig. p. 54 sqq.
3. Rohde, Psyche ; I, p. 312-313 ; II, 367-368.
4. Cf. supra p. 232 sqq.
5. Tertullien, *Ad. nat.* 1, 19. *Apol.* 23.

Il faut néanmoins faire exception pour les mystères de Mithra [1] : l'âme, d'origine céleste, a été unie au corps par nécessité ou pour combattre l'esprit du mal. Après la mort, les démons se disputent sa possession. Si elle a mal vécu, elle descend dans les abimes de l'enfer, ou va habiter dans des esprits immondes. Si elle a bien vécu, elle ira vivre dans les sphères supérieures. Elles sont au nombre de sept et seuls, pourront les traverser, les mystes connaissant les formules magiques capables d'apaiser les anges qui en gardent l'entrée. A mesure qu'elle traverse ces sphères, l'âme se dépouille peu à peu de ses passions, elle arrive pure au huitième ciel, et elle y jouit d'une béatitude sans fin en compagnie des dieux.

Les mystères égyptiens ne connaissent pas cette doctrine. L'entrée dans le ciel n'est pas la sanction d'une vie bonne, mais elle est réservée à celui qui, connaissant les formules magiques, possède le moyen de se sauver [2]. Isis dit pourtant quelque part [3] à Apulée, qu'il doit mériter le salut conféré par l'initiation. Mais ce salut n'est attaché qu'à l'observance de prescriptions purement rituelles, ainsi qu'à la garde fidèle du secret des mystères [4].

Il nous reste à examiner le rôle joué par les divinités auxquelles on se consacre, relativement à l'obtention du salut.

Certains dieux sont parfois appelés σωτῆρες, μεσίτης intermédiaires, médiateurs. La première épithète a eu des applications multiples [5]. Σωτήρ est d'abord le nom d'une divinité particulière, même inconnue, qui devient en raison de la faveur qu'on lui attribue, le σωτήρ d'un individu recon-

1. Cumont, Tert. et Mon. I, 309 : — Un nouveau livre sur la titurgie païenne, p. 6.

2. Cumont, Ibid.

3. *Met.* 11, 6 : *quod si sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis nomen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

4. Cf. *Met.* 11, 21 : *cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere.* Cf. supra p.206.

5. Wendland, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft, t. V, 1904, p. 355 sqq.

naissant ; si la divinité est connue, σωτήρ devient son attribut ; naturellement, cet attribut a pu être donné à un grand nombre d'autres divinités.

Il a été également donné à des hommes, qui ont été héroïsés et divinisés. Peu à peu, la limite qui distingue les hommes des dieux disparaît : l'homme est divinisé ; les dieux sont humanisés. Ce nivellement, accompli avec Alexandre le Grand, aboutit à l'apothéose de l'homme et au panthéisme. Σωτήρ désigne dès lors certains hommes, entr'autres les rois, qui sont, d'après les idées orientales, considérés comme l'incarnation de la divinité et partant, ont droit aux honneurs divins. Sous l'influence de la rhétorique et de la poésie, le titre de σωτήρ finit même par devenir prosaïque et trivial. C'est ainsi qu'une fois asservis aux Romains, les Grecs, qui depuis longtemps étaient habitués au culte des empereurs, l'étendirent à des hommes d'action, à des proconsuls, p. e. à Pompée, et à des hommes qui s'étaient distingués par leur intelligence et leur énergie morale (Épicure). Le culte des rois d'Orient se continua naturellement dans le culte des empereurs romains ([1]). Peu à peu, sous l'influence de la rhétorique, leur naissance se confondit avec l'épiphanie d'un dieu. L'idée de leur éternité, qui était déjà en germe dans les discours de Cicéron, ne cessa de s'affirmer, si bien qu'à partir du règne de Commode, les empereurs prirent officiellement le titre d'*aeternus* qui était propre aux divinités héliaques de l'Orient ([2]).

Bornons-nous, à présent, à considérer σωτήρ en tant qu'attribut des dieux. C'est une épithète qui se rattache aux cultes des héros et que l'on voit appliquée aux divinités chthoniennes et à celles des mystères, mais qui ne leur est pas uniquement réservée ([3]).

1. Cf. Cumont, L'éternité des empereurs Romains, dans Rev. hist. et litt. rel., t. I (1896), p. 436 sq. Jean Réville, La religion à Rome sous les Sévères. A. D'Alès, Théol. de Tert. p. 391-408

2. Cumont, Text. et Mon. I, 287-289.

3. Wenland art. cit .p 352 sq. Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien, p. 15-16. Ce titre est par ex. donné à Zeus : cf. Pindare, *Olymp.* 5, 40 ; *Isthm.* 6, 11. Aristophane, *Thesmoph.* 1009 ; Platon, *Rep.* 583 b, *Phil.* 66 d ; *Charm.* 167 a ; à Apollon, cf. Eschyle. *Agam.* 512 ; aux dieux en général,

Il n'est pas facile de dire avec précision, l'idée que comporte σωτήρ, quand il est appliqué aux divinités des mystères ; elle est très variable et très extensible ; du même que la σωτηρία, elle permet une évolution du sens matériel au sens spirituel, suivant l'évolution de la conscience morale, en même temps que cette épithète peut comporter une relation à la vie présente ou à la vie future (1).

Σωτήρ désigne toujours celui qui soulage une nécessité, en procurant une guérison ou une protection salutaire.Les synonymes grecs et latins les plus apparentés sont pour σωτήρ, ἀρωγός, βοηθός, *servator*, *adiutor*, et pour σώζειν, ῥυέσθαι. Il est donc probable que primitivement on ne voyait, dans les divinités portant ce titre, que des protecteurs pour la vie présente ; ainsi cette épithète se rattache au culte des aïeux et des héros,parce qu'on les considérait comme venant en aide à ceux qui leur sont unis par la parenté ou comme rendant des oracles et comme guérissant les maladies ; c'est ainsi qu'il y avait à Athènes un héros nommé ἥρως ἰατρός. Les σωτῆρες sont censés aussi venir en aide aux guerriers sur le champ de bataille, leur apporter la victoire et les sauver de toutes espèces de dangers. Notamment, les Dioscures et Asclépios, qu'il faut à peine séparer des divinités chthoniennes, sont appelés σωτῆρες, en tant qu'ils préservent les tempêtes ou guérissent les maladies (2). Cette idée de protection dans les difficultés matérielles a toujours été sensible, même à l'époque héllénistique ou romaine, où pourtant σωτήρ était devenu un terme trivial.

La conception d'un dieu sauveur est née, comme celle de la σωτηρία, de la conscience de la faiblesse humaine. Pour y remédier, l'aide d'un agent supra-terrestre est nécessaire. Dans cette persuasion, on recherche l'union avec la divinité ; or, un certain nombre de mystères avaient la prétention de mettre l'homme en communication directe avec elle ; c'est

Hérodote, 8, 138 ; à Hermès, Eschyle, *Choeph.* 2 ; aux Dioscures. Elien, Histoires variées 4, 5.

1. Anrich, op. cit., p. 49.

2. Wobbermin, op. cit., p. 15-16. Sur *Asclepios* σωτήρ, Cf. Orientalische Studien, 1906 p. 729-735.

de là que σωτήρ est devenu principalement l'épithète des divinités des mystères [1].

A cette valeur matérielle primitive, est venue s'ajouter une valeur eschatologique, car, au fur et à mesure que le désenchantement pour la vie terrestre grandissait, croissait l'aspiration vers une autre vie. Avec cette orientation eschatologique des aspirations humaines, le σωτήρ, est devenu celui qui conduit l'âme dans la vie d'outre-tombe [2].

En même temps, se développe l'idée du péché ; σωτήρ acquiert donc une valeur religioso-morale. *Sanctus* devient l'attribut des dieux et l'idéal de l'homme.Toutefois l'impureté que constitue le péché n'est pas effaçable par la pureté d'une vie morale, mais uniquement par le secours divin [3].

Quand enfin, à la croyance en une heureuse délivrance, s'ajoute la croyance à l'immortalité, σωτήρ acquiert une signification nouvelle : il devient celui qui assure cette immortalité bienheureuse. C'est le sens que tous les mystères donnent à ce mot sous l'empire [4], et c'est celui dont nous avons parlé antérieurement, à propos des effets cathartiques, positifs et eschatologiques de l'initiation.

Certains dieux sauveurs, entr'autres, Mithra et Hermès, portent aussi le titre d'intermédiaires. A en croire certains historiens de l'histoire des religions, cette épithète aurait subi une évolution analogue à celle de σωτήρ.

Mithra était pour les anciens mages le dieu de la lumière ; comme celle-ci est portée par l'air, le dieu était censé habiter dans la région mitoyenne située entre le ciel et les enfers, de là, le nom de μεσίτης qui lui était donné. Mais plus tard, Mithra fut identifié à Shamash, et reçut le nom d'intermédiaire, parce que, d'après les doctrines chaldéennes, le soleil occupait la position médiane dans le chœur des planètes. Le titre de *mediator*, qui n'avait jusque là qu'une signification restreinte et matérielle, acquit bientôt, du moins d'après Cumont, une valeur nouvelle; car la position médiane

1. Anrich, op. cit., p. 37, 39, 51 sqq.
2. Anrich. loc. cit.
3. Anrich, p. 38.
4. Anrich, p. 47 sqq.

du dieu solaire n'était pas conçue comme purement locale, mais on y attachait principalement une signification morale : Mithra serait donc devenu le médiateur entre le dieu inaccessible, qui règne dans les sphères éthérées, et le genre humain qui s'agite sur terre. C'est surtout comme créateur que le dieu tauroctone remplit son rôle de médiateur : il est chargé par Jupiter Oromasdès du soin d'établir et de maintenir l'ordre de la nature, de combattre l'esprit du mal dont l'influence s'exerce sur terre et même jusqu'au ciel ([1]). C'est pourquoi, Mithra est chargé de conduire les âmes de ses serviteurs dans leur voyage en l'autre monde, pour les y juger d'après leurs mérites et leurs démérites.

Il semble néanmoins que cette conception du rôle rédempteur de Mithra, qui est celle de M. Cumont, ne repose que sur une interprétation assez arbitraire des textes. Le titre de *μεσίτης* ne se rencontre en effet que dans Plutarque et avec un sens tout différent : *μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν* ([2]). Mithra est donc appelé intermédiaire en tant qu'il tient le milieu entre le dieu du bien et celui du mal. Ce doit être, à coup sûr, un intermédiaire soucieux de ménager les deux partis, car il a appris a sacrifier au dieu bon (Ormuzd) et au dieu mauvais (Ahriman)! On trouve en effet des dédicaces de mystes au dieu Ahriman, et même un vœu du *pater patrum*. Ces textes formels ne doivent pas nous donner une conception bien haute de la médiation de Mithra ([3]). Tout au plus peut-on dire que Mithra est sauveur en tant qu'il se montre, comme tous les autres dieux, favorable à ses fidèles. En tout cas, aucune inscription ne le nomme médiateur et surtout aucun texte ne le montre réconciliant les hommes avec Dieu par ses souffrances, moins encore par l'effusion de son sang ([4]).

Quant à l'idée d'une rétribution stricte, attribuée à Mithra

1. Cf. supra p. 184-185. Cumont, Text., et Mon. I p. 303 et 306.

2. *De Isid. et Osirid.* 46.

3 *D(eo) Arimanio Agrestius v(ir) c(larissimus), defensor, magister et pater patrum voti c(ompos) d(at).* Cf, Cumont, Text. et Mon. n° 27. Cf. Lagrange, Les religions orientales et les origines du Christianisme d'après les ouvrages récents, dans le Correspondant, 25 Juillet 1910, p. 231.

4. Lagrange, art. cit. p. 231.

et que nous avons exposée ailleurs [1], d'après les idées de M. Cumont. elle est certainement au premier rang des doctrines de l'Avesta et du Zoroastrisme. mais elle reste à prouver pour la religion de Mithra ; car il ne faut pas oublier Zoroastrisme et Mithriacisme sont deux ; tout au moins est-il peu correct de compléter l'une des deux religions par l'autre [2].

D'après les mystères phrygiens, Hermès remplit, lui aussi, le rôle d'intermediaire, en conduisant les défunts dans la vie d'outre-tombe à un festin divin, dont les repas sacrés des mystères étaient la préparation [3].

Ce rôle d'intermédiaire n'était pas dévolu aux divinités des mystères égyptiens, puisque d'après leur doctrine, il suffisait aux initiés de connaître les formules magiques pour arriver au ciel [4].

Pratiquement, quelle part ces dieux sauveurs ou intermédiaires obtiennent-ils dans la réalisation du salut ? Nous avons constaté auparavant, parmi les éléments communs aux rituels de tous les mystères, la présence de l'idée de mort unie à celle de renaissance [5]. La mort et la renaissance symboliques opérées dans l'initiation ne sont que l'imitation éloignée de la mort réelle et de la renaissance définitive de l'initié ; cette mort et cette renaissance trouvent toujours un modèle dans la mort et la renaissance du dieu.

Mais, à supposer qu'on ait considéré la mort et la renaissance des dieux comme authentiques, et tout en admettant que les initiés aient pu identifier, dans une certaine mesure, leurs destinées à celles des dieux, il importe de remarquer que leurs aventures leur sont purement personnelles et que leurs morts ne sont nullement volontaires, mais purement accidentelles, parfois romanesques ; elles ne pouvaient donc être conçues comme méritoires.

Aussi, n'a-t-on jamais, dans les mystères, considéré les

1. Cf. supra p. 185.
2. Lagrange, art. cité, p. 230.
3. Cf. supra p. 180.
4. Cumont, Un nouveau livre sur la liturgie païenne, p. 4 sq.
5. Cf. supra p. 223 sq.

souffrances et la mort des dieux comme une expiation rédemptrice ; jamais, leur mort n'a comporté aucun rapport avec les péchés,et ceux qui en désiraient le pardon n'ont même jamais songé à le demander au nom des mérites et de la passion des dieux. Ce n'était donc pas pour s'approprier ces mérites qu'on s'initiait à leurs mystères. Tout au plus était-ce pour se réclamer des promesses de leurs prêtres et se soumettre à des formalités dont l'efficacité était purement mécanique. Parfois aussi, certains entraient-ils dans leurs mystères pour être autorisés, en commémorant leurs faits, à suivre leurs exemples [1]. La mort des dieux était certainement pleurée, mais c'était par leurs amantes ; leurs aventures, représentées sur la scène ou chantées par les poètes pouvaient arracher des larmes aux âmes sensibles, au même titre que les récits des infortunes de Priam et d'Hécube ou des malheurs d'Oedipe, mais ce ne sont pas là les larmes du repentir ; du sang qui a coulé dans ces mystères aucune vertu n'a pu germer [2].

Ces histoires de dieux et de déesses ne sont d'ailleurs que des légendes et des mythes, sans fondement historique. Sans doute, l'Évhémérisme a essayé d'expliquer que le mythe n'est qu'une transformation de l'histoire, mais les partisans d'Évhémère étaient considérés comme athées par les dévots de l'antiquité [3]. En supposant même la théorie d'Évhémère fondée, ces hommes devenus dieux avaient dû vivre à une époque de la préhistoire tellement lointaine, qu'il était assez

1. Tertullien, *Apol.* 15 : *ceterum, si adiciam, quae non minus conscientiae omnium recognoscent, in templis adulteria componi, inter aras lenocinia tractari, in ipsis plerumque aedituorum et sacerdotum tabernaculis sub isdem vittis et apicibus et purpuris thure flagrante libidinem expungi, nescio, ne plus de vobis dei vestri quam de Christianis querantur.* Ce passage est destiné à montrer que les histoires scandaleuses des dieux n'ont pas seulement pour but de servir de thème à la poésie, mais qu'elles provoquent directement le désordre. Or, Tertullien venait justement de parler, entr'autres divinités des mystères, de Cybèle (*Cybele pastorum suspirat non erubescentibus vobis)* et d'Attis (*Vidimus aliquando castratum Attin, illum deum ex Pessinunte*).

2. Lagrange, art. cit. p. 234-5.

3. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris 1904, t. I, p. 374.

problématique et hasardeux d'appuyer sur eux l'affaire de son salut.

D'ailleurs, la science moderne et les observations des Apologistes sont d'accord pour admettre que le sens premier des mythes célébrés dans les mystères païens est un sens naturaliste. Adonis, Attis, Osiris ne représentent, d'après Frazer [1], qui le seul dieu-grain. Les anciens, eux aussi, avaient parfaitement conscience du caractère naturaliste des dieux [2]. Depuis longtemps déjà, les philosophes avaient traduit leur admiration pour le monde matériel en l'appelant du nom de κόσμος et en divinisant ses éléments : Thalès divinisait l'eau, Héraclite le feu, Anaximène l'air, Anaximandre l'immensité du ciel, Strabon le ciel et la terre, Zénon l'air, Platon les astres qu'il appelle les dieux ignés. Ce qui a pu faire croire à l'éternité des parties qui entrent dans la composition du monde, c'était sans doute la grandeur, la puissance et l'ordre constant qu'on y remarquait, et c'est de là que les mages perses, les hiérophantes égyptiens et les gymnosophistes indiens ont élaboré leur religion cosmique [3].

Les Apologistes nous disent de leur côté que les défenseurs des cultes païens continuaient à les défendre en recourant au naturalisme [4]. Mais alors, pourquoi entourer pareille reli-

1. Adonis, Attis et Osiris, 2e édit. 1907.

2. Cicéron, *De deorum natura*, I, 42, 119, dit à propos des révélations faites à Éleusis et dans les mystères de Samothrace : *quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam deorum.*

3. Tertullien, *Adv. Marc.* 1, 13.

4. Tertullien, *Ad nat.* 2, 12 : *sed eleganter quidam sibi videntur physiologice per allegoricam argumentationem de Saturno interpretari tempus esse et ideo Caelum et Terram parentes ut et ipsos origini nullos, et ideo falcatum quia tempore omnia dirimantur, et ideo voratorem suorum quod omnia ex se edita in se ipsum consumat. Nominis quoque testimonium compellant :* Κρόνον *dictum Graece ut* Χρόνον. *Aeque Latini vocabuli a sationibus rationem deducunt qui eum procreatorem coniectantur, per eum seminalia caeli in terram deferri. Opem adiungunt, quod opem vivendi semina conferant, tum et quod opere semina evadant. Quae, oro, huius translatio nempe velim exponas.*

gion d'un tel mystère ; pourquoi inventer toutes ces histoires scandaleuses destinées à voiler des faits si naturels ? Néanmoins, les défenseurs des cultes orientaux et autres continuaient à se cantonner dans leur système d'interprétation naturaliste ; c'était leur refuge, mais un refuge obligé (1) ; sinon, les partisans d'Evhémère auraient pu trop aisément contester la valeur divine de leurs cultes ; c'est d'ailleurs au nom de l'Évhémérisme que Tertullien réfute l'interprétation naturaliste, en prenant comme type Saturne, dont il donne la légende avec son interprétation allégorique, légende qu'il réfute au nom de l'histoire, en reproduisant dans ses traits généraux la doctrine du mythographe grec dont il ne prononce pas le nom (2).

Le seul et dernier moyen de justifier les scènes légendaires dont, au fond, on se moquait (3), et auxquelles on assistait

Tertullien défend ensuite l'opinion d'Evhémère. Cf. *Apol.* 10 sqq. *Adv. Marc.* 1, 13 : *ipsa quoque vulgaris superstitio communis idolatriae, cum in simulacris de nominibus et fabulis veterum mortuorum pudet, ad interpretationem naturalium refugit et dedecus suum ingenio obumbrat, figurans Iovem in substantiam fervidam et Iunonem eius in aëram secundum sonum Graecorum vocabulorum, item Vestam in ignem et Camenas in aquam et Magnam Matrem in terram seminalia demessam, lacertis aratam, lavacris rigatam. Sic et, Osiris quod semper sepelitur et in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.* Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.* 2 : *defensores eorum volunt addere physicam rationem frugum semina Osirim dicentes esse. Cur plangitis fruges terrae ?*

1. Tertullien, *Adv. Marc.*, 1, 13, cité plus haut. St Augustin, *Civ. Dei*, 4, 10 : *quaerunt quemadmodum sarciant fabulas, nec inveniunt.*

2. *Ad. nat.*, 2, 12 sq. *Apol.*, 10 sq.

3. Cf. Tertullien. *Apol.*, 15 : *vidimus aliquando castratum Attin, illum deum ex Pessinunte, et qui vivus ardebat, Herculem induerat. Risimus et inter ludicras meridianorum crudelitates Mercurium mortuos cauterio examinantem,* etc.... *Singula ista quaeque adhuc investigare quis posset ? Si honorem inquietant divinitatis, si maiestatis vestigia obsoletant, de contemptu utique censentur tam eorum qui eiusmodi factitant quam eorum quibus factitant. Ad nat.*, 2, 7 : *non creditis poetis, cum de relationibus eorum etiam sacra* (rites) *quaedam disposueritis ? Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est ? Cur Saturno alieni liberi immolantur, si ille suis*

sans y croire (1), était le recours au panthéisme qui divinisait tout. L'existence et la vie des dieux ne ressemblent donc que bien peu avec ce que nous appelons un évènement historique. Les espérances que l'on fondait sur elles devaient donc être bien douteuses. Du même coup, était ébranlée la foi qu'on pouvait avoir en la vérité de leur mort et de leur résurrection.

Ces morts ne sont, elles aussi, que la transformation mythologique de phénomènes naturels, par exemple celle du culte du dieu-grain dans les mystères d'Adonis, Attis et Osiris ; ou bien, c'était l'explication légendaire d'un mythe astral, comme l'éclipse et le coucher du soleil dans le culte de Mithra ; d'un mythe physique, comme la disparition de la végétation en hiver et sa résurrection au printemps dans les mystères d'Éleusis ; ou encore, la dramatisation d'un mythe romanesque, par exemple les amours malheureux de quelque habitant de l'Olympe pour un bel adolescent, dans les mystères syriens.

La participation divine à l'œuvre du salut est donc tout au plus celle d'une cause exemplaire, privée d'efficacité, d'abord, parce que ne disant aucune relation avec le péché des hommes, la mort des dieux n'a pas pu provoquer le désir de la

pepercit ? Cur Idaeae masculus amputatur, si nullus illi fastidiosior adulescens libidinis frustram dolore castratus est ? Cur Herculeum polluctum mulieres Lanuvinae non gustant, si non mulierum causa praeivit ? Mentiuntur sane poetae, sed non ideo, quod talia digesserint de deis, homines quando fuerint, nec quod divinas adscripserint foeditates divinitatis, cum interim vobis credibilius visum est deos fuisse, sed non tales, quam tales, sed non deos.

1. Tertullien, *Apol.* 12, cite comme témoin de ce scepticisme le philosophe Sénèque. Les chapitres 10 à 15 incl. du même traité constituent d'ailleurs une réfutation ironique des croyances païennes. Cf. la réfutation par l'argument *ad hominem, ibid.* 15 sq. Cf. aussi ch. 23-27. Le second traité *Ad nationes* est rempli des railleries de Tertullien à l'égard des dieux païens, qu'il distingue avec Varron en trois catégories : dieux de la nature inventés par la philosophie (*Ad. nat.*, 2, 2-6) ; dieux du mythe, inventés par les poètes (2, 7) ; dieux des nations, adoptés par le peuple (2, 8 sqq.). Tertullien s'attaque même au culte impérial (*Apol.* 28-37) tout en défendant le loyalisme chrétien ; cf. *Ad. nat.*, 1, 17. *Scorp.* 1-5, *Adv. Marc.*, 4, 38, *Scorp.*, 14, *Fug.* 12 ; *Idol.* 15.

purification des consciences humaines ou celui d'une conversion morale ; inefficace encore, parce qu'étant purement personnelle et accidentelle, elle n'a pu être méritoire et assurer à l'homme un secours surnaturel destiné à soutenir et à récompenser ses efforts ; inefficace enfin, parce que cette mort n'a de réalité que celle d'une légende.

La vérité, c'est que la réalisation du salut n'a jamais été conçue que comme l'effet purement mécanique de la consécration aux dieux par les rites spéciaux de l'initiation. La sotériologie des mystères ne comporte donc ni participation morale chez l'homme, ni collaboration méritoire et efficace chez les dieux. C'est une sotériologie qui n'en est pas une. Sa vanité apparaîtra bien plus encore quand nous la comparerons à la sotériologie chrétienne. Ce sera l'objet partiel de la dernière partie de notre travail.

Quatrième partie.

LES PRINCIPALES ANALOGIES DES MYSTÈRES CHRÉTIENS ET DES MYSTÈRES PAIENS.

L'étude du mot *sacramentum*, appliqué par Tertullien aux liturgies chrétiennes et païennes, nous a conduit à étudier et à mettre en parallèle les idées que ce mot représente dans le rituel et la théologie des mystères chrétiens et païens. De part et d'autre, nous avons rencontré non seulement une terminologie, mais aussi des rites et des conceptions religieuses communes. Or, nous savons que les religions qui présentent ces analogies ont vécu côte à côte dans l'empire romain. Il y aurait donc lieu de se demander si ces ressemblances sont purement fortuites ou si elles ne sont pas dues à une influence réciproque quelconque. C'est là un des problèmes que cherche à résoudre la science des religions, qui tire ses conclusions de l'histoire des religions, et dont les efforts portent principalement sur les origines du Christianisme.

Pour expliquer ces origines, différents systèmes ont été élaborés. Il y a d'ailleurs longtemps que cette question est à l'ordre du jour ; néanmoins, les études plus récentes ont abouti à deux ou trois courants principaux.

Les uns, partisans d'emprunts directs, font du Christianisme une synthèse des religions naturalistes, du paganisme gréco-romain, de la philosophe hellénistique, du gnosticisme, facteurs qui sont eux-mêmes synthétisés dans les religions orientales.

D'autres, plus récents et plus modérés, se contentent d'affirmer l'origine commune d'idées courantes, d'aspirations générales identiques ; de vieilles habitudes rituelles se seraient

traduites en un langage liturgique presque identique ; de vieilles conceptions religieuses auraient, après un certain temps, provoqué l'effloraison de croyances religieuses, d'idées morales et de pratiques ascétiques parentes. C'est à elles que le Christianisme aurait dû, sinon son origine, du moins ses succès (1).

Quelques-uns mêmes trouvent des analogies entre le Christianisme et le Boudhisme.

1. D'après Renan, Les origines du Christianisme 1863, celui-ci serait sorti du gnosticisme, issu lui-même de courants multiples dont les principaux sont le dualisme persan et l'idéalisme alexandrin.

E. Havet, Le Christianisme et ses origines, Paris 1871, 2e édit. 1880-1884 : le Christianisme serait sorti tout entier du Platonisme (p. 260, I, 265, 72).

Hatch-Preuschen : Griechentum u. Christentum, 1892, croit à l'influence des mystères et du gnosticisme sur le devéloppement du Baptême et de l'Eucharistie.

G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894, signale l'influence des mystères sur le développement du rituel et sur la terminologie.

G. Wobbermin. Religionsgesch. Studien, Beeinflüssung des Urchistentums durch das antike Mysterienswesen, 1897, et Goblet d'Alviela défendent la même thèse qu'Anrich, dans la Revue de l'histoire des religions 1903, art. Eleusinia p. 141 sqq.

Usener, Milch u. Honig in griech. u. altchristl. Anschauungen. u. Kulten, dans le Rhein. Mus. 1902, II, p. 177-195 : influence du culte de Dionysos sur certains rites chrétiens.

Percy Gardner, The origine of the Lord Supper, London 1903, p. 8-20 : St Paul, aurait, étant à Corinthe, emprunté l'Eucharistie aux mystères d'Éleusis.

Heitmüller, Taufe u. Abendmahl bei Paulus, Gottingen 1903, p. 32-35, cherche des analogies à l'Eucharistie, dans la religion des Aztèques, dans celle des Bédouins ou des dévots de Dionysos Sabazios et de Mithra.

A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903 souligne les analogies existant entre le Christianisme, la religion de Mithra et les religions naturelles.

W. Kroll, Alte Taufgebraüche, Archiv für Religionswissenschaft 1905, VIIIe Vol. Beiheft, 27-53 : influences des mystères et de superstitions antiques sur la liturgie du Baptême.

Farnell, The evolution of Religion, London 1905, p. 88-162 trouve pour le Baptême et la Confession chrétienne, des analogies dans les mystères païens et dans la religion des Aztèques.

S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 1906, t. II, p. 220 insiste sur les

Nous ne pouvons songer à discuter une à une toutes les hypothèses émises par les théoriciens de l'histoire des religions. Pour rester dans le cadre de notre dissertation, nous nous bornerons à l'examen des analogies principales, dont on pouvait constater la présence à l'époque de Tertullien, entre les rites mystères chrétiens et païens.

D'après Dieterich [1], on trouve de part et d'autre le même processus, un baptême, une communion ; quand on examine la symbolique des rites de tous les mystères, on constate, d'après lui, que ce qui leur est essentiel, c'est la reproduction liturgique de la mort et de la renaissance de l'initié, mise en relation avec la mort et la renaissance d'un dieu. Les moyens rituels sont donc analogues, la symbolique est identique et le but poursuivi c.-à-d. l'obtention du salut est le même.

analogies de la morale mithriatique et chrétienne, et conclut à leur origine commune.

Gruppe, Griech. Mythologie 1906 : influence du paganisme (p. 1606) et de la mystique orientale, surtout babylonienne.

Harnack, Mission u. Ausbreitung 2e éd. 1906 : influence de l'Hellénisme.

Cumont, Religions orientales 1907, p. XIII et XVIII, défend l'origine commune des religions orientales et du Christianisme celui-ci leur aurait fait des emprunts de détails.

Wenland, Die hellenistische-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Iudentum und Christentum, Tubingen 1907 : l'Héllénisme aurait influencé, sinon la prédication de Jésus, au moins celle de ses successeurs. La diffusion du Christianisme aurait été préparée par les religions persanes et babyloniennes, qui auraient influencé le Judaïsme en même temps qu'elles se répandaient dans le monde oriental et occidental et qu'elles fortifiaient ainsi un courant ancien déjà existant dans l'Hellénisme. Le Baptême et l'Eucharistie seraient conçus d'après les rites des mystères.

Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910 : influence de l'Hellénisme transformé par la philosophie grecque, la religion et la mystique orientales (p. 5). L'auteur recherche surtout l'influence exercée sur St Paul, qu'il appelle non le premier, mais le plus grand des gnostiques, et qui a adopté consciemment le vocabulaire et les idées de la littérature hellénistique ; il doit avoir conservé certaines attaches avec Judaïsme, mais il doit à l'influence directe des religions mystérieuses du monde hellénique la foi en son apostolat, sa liberté et son indépendance dans ses prédications.

1. Mithraslit. p. 173 sq.

Nous nous proposons donc de comparer rapidement les renseignements qui nous ont été fournis par la seconde et la troisième parties de notre travail, pour juger s'il y a emprunt, dépendance ou parenté et pour savoir, en l'occurrence, à qui l'emprunt est imputable. Nous comparerons d'abord les principaux rites d'initiation aux mystères chrétiens et païens, puis la symbolique qui se dégage de leur ensemble. Enfin, après avoir soulevé l'une ou l'autre question de terminologie nous dirons un mot, en guise de conclusion générale, de la méthode suivie par certains auteurs spécialistes en la science des religions.

CHAPITRE I.

Les rites d'initiation dans les mystères chrétiens et païens.

§ 1. Le Baptême.

Nous savons que le Baptême est avec la Confirmation et, un peu plus tard, l'Eucharistie, l'un des rites de l'initiation chrétienne primitive [1].

Les rites du Baptême sont primitivement très simples. Nous les trouvons consignés dans les livres du nouveau Testament et en particulier dans des documents, les Actes des Apôtres et l'évangile selon saint Luc, qui d'après un jugement tout récent d'Harnack lui-même [2], ont une valeur exceptionnelle, puisqu'ils remontent à une époqne très voisine de celle où le Christ a vécu et qu'ils sont d'un auteur unique. Plus ces documents seront anciens, plus leur témoignage sera grave et mieux ils nous montreront l'idée que l'on se faisait des rites d'entrée dans le Christianisme à cette époque primitive.

Or, voici ce que nous disent les Actes : Philippe rencontre l'eunuque sur la route de Gaza ; chemin faisant, il lui prêche Jésus, puis rencontrant de l'eau, l'Apôtre le baptise et disparait [3]. Ailleurs le rituel nous apparait tout aussi expéditif [4].

1. Cf. supra p. 120-125, et 125 n° 2.

2. Die Apostelgesch., 1908, p. 221 : " Luc a écrit (son Évangile et les Actes) au temps de Titus ou aux premières années de Domitien, mais peut-être aussi au début de la période 60-70. „

3. *Act. Apost.*, 8, 26-38.

4. *Ibid.* 10, 47-48 : τότε ἀπεκρίθη Πέτρος · μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαι τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς ; προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι.

Nous avons aussi dans l'Ecriture, mais en germe, le catéchuménat ou période de mortifications [1] et d'enseignement préparatoires [2] ; diverses conditions sont requises chez celui qui prétend au Baptême [3].

Saint Paul nous donne de la nature du sacrement, une conception aussi claire que profonde [4] : tous, dit-il, nous avons été baptisés en Jésus et en sa mort ; nous lui sommes incorporés d'une manière mystico-réelle ; nous nous approprions les mérites de ses souffrances et de sa mort, et par là, nos péchés sont effacés ; unis au Christ, nous menons désormais une vie nouvelle et surnaturelle ; nous sommes entés (σύμφυτοι) sur Lui ; nous devenons les enfants de Dieu, ses fils par adoption, les frères et les cohéritiers de Jésus-Christ.

Le Baptême entre donc dans l'histoire avec des rites précis, dont le caractère sacramentel est dessiné dans les grandes lignes, avec une valeur cathartique et eschatologique incontestables, avec une symbolique et une théologie mystique aussi élevées que précises. Il doit constituer un tournant dans la vie morale du sujet qui le reçoit.

Dès la fin du premier siècle, les éléments constitutifs du catéchuménat apparaissent [5], et nous le trouvons méthodiquement organisé avec Tertullien [6], mais d'après un développement conforme aux principes de l'institution primitive et imposé par les circonstances. L'Église voyait grossir de jour en jour le nombre de ses adhérents sortis du paganisme. Il était prudent de ne leur confier que graduellement les trésors de la foi chrétienne et de s'assurer, dans une longue préparation ascétique, du sérieux de leur conversion.

Nous constatons aussi un développement dans le rituel d'introduction dans le Christianisme, spécialement dans le rituel d'initiation solennelle des adultes, lequel comprend le Baptême, l'onction et la consignation, l'imposition des mains,

1. *Act. Apost.*, 18, 16.
2. Luc, 1, 4 ; Paul, *Ad Gal.* 6, 6.
3. Cf. supra p. 123.
4. *Rom.*, 6, 3 sqq. *Gal.*, 2, 19. *Col.*, 2, 20. Cf. supra p. 123.
5. Cf. supra p. 126.
6. Ibid. p. 126 sq.

la première communion et une collation de lait et de miel [1]. Mais toutes ces innovations plongent leurs racines dans des pratiques rapportées dans l'ancien ou le nouveau Testament et n'ont d'autre but que celui de souligner la valeur consécratoire du Baptême ou de renforcer la valeur cathartique ou eschatologique qu'il avait dès le principe [2]. La communauté chrétienne s'organisant chaque jour davantage, la liturgie était naturellement destinée à se développer proportionnellement. On savait d'ailleurs parfaitement à quoi s'en tenir sur l'essentiel des cérémonies, et personne n'eût songé à attribuer au Baptême solennel conféré par Tertullien ou saint Cyprien, au commencement du troisième siècle, une efficacité plus grande que celle du rite sommaire administré par saint Pierre, dans le Tibre ou reçu par l'eunuque à Gaza [3].

Que trouvons-nous dans les mystères païens à opposer à cet organisme chrétien, si vigoureux et si personnel.

On parle du baptême des mystères. Mais remarquons dès le principe que cette terminologie est illégitime : Baptême est synonyme chez Tertullien de rite d'initiation, et en dehors du cas de l'initiation solennelle des adultes, ce rite constitue à lui seul tout le rituel d'initiation au Christianisme [4]. Or, tel n'est pas le cas des ablutions que l'on rencontre dans les mystères ; les purifications d'Éleusis sont plutôt des rites de purification préparatoires de l'initiation [5], laquelle est réalisée par l'époptie. Tertullien parle bien du bain de l'initiation des mystères d'Isis ou de Mithra [6]. Encore, les ren-

1. Ibid. p. 130 sq.

2. Nous le démontrerons par Tertullien lui-même dans les paragraphes suivants.

3. Tertullien, *Bapt.*, 4 : *ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos quos Iohannes in Iordane et quos Petrus in Tiberi tinxit. Nisi et ille spado, quem Philippus inter vias fortuita aqua tinxit, plus salutis aut minus retulit.*

4. Ce point a été révoqué en doute, mais d'une manière purement gratuite par Gruppe, Griech. Mythol. II, p. 1615 sq.

5. Cf. supra p. 178.

6. Tertullien, *Bapt.* 5 : *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.*

seignements qu'il nous donne n'ont-ils pas l'air d'être très précis et bien certains [1]. D'ailleurs, nous avons constaté bien des différences entre les rites des mystères et les rites chrétiens : le catéchuménat est bien autrement long et autrement sérieux dans les mystères chrétiens ; nous savons quelle indulgence on montrait, à Éleusis et ailleurs, dans l'admission des candidats à l'initiation ; nulle part, durant la période ascétique préparatoire, on ne voit qu'une conversion morale soit nécessaire pour pouvoir participer à l'initiation [2] ; nulle part, on n'entend dire qu'initié aux mystères soit synonyme de converti [3].

C'est Tertullien, sans doute, qui attribue aux ablutions des mystères païens, une efficacité morale, mais comme nous l'avons remarqué, c'est Tertullien seul, un auteur chrétien donc, qui parle avec autant de précision de la prétention des mystères ; qui sait, disions-nous, si son tempérament de juriste n'a pas contribué à lui faire transporter dans les

1. *Bapt.* 5 : *nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae.* Par contre, Tertullien avance comme certaine *(certe)* l'existence de purifications à Éleusis, mais il ne les présente pas comme rites d'initiation, *(tinguuntur* et pas *initiantur)*.

2. Cf. supra p. 232-237.

3. Tertullien, *Ad nat.* 4 : *alii quos retro ante hoc nomen* (le nom de Chrétien) *vagos viles improbos norant, emendatos repente mirantur, et tamen mirari quam assequi norunt : alii tanta obstinatione certant, ut cum suis utilitatibus, depugnent, quas de commercio istius nominis capere possunt. Scio maritum unum atque alium, anxium retro de uxoris moribus, qui ne mures quidem in cubiculum inrepentes sine gemitu suspicionis sustinebat, comperta causa novae sedulitatis et inusitatae captivitatis omnem uxori patientiam obtulisse, negasse zelotypum, maluisse lupae quam Christianae maritum ; ipsi suam licuit in perversum demutare naturam, mulieri non permisit in melius reformari. Pater filium, de quo queri desierat, exhereditavit. Dominus servum, quem praeterea necessarium senserat, in ergastulum dedit. Simul quis intellexerit Christianum, mavult nocentem. Nam et ipsa per se traducitur disciplina nec aliunde prodimur quam de bono nostro.* Comp. *Apol.* 1, 3. — *Scap.* 2 : *et utique ex disciplina patientiae divinae agere nos satis manifestum esse vobis potest, cum tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus, singuli forte noti magis quam omnes, nec aliunde noscibiles quam de emendatione vitiorum pristinorum.*

mystères païens la rigueur qu'il mettait à concevoir les mystères chrétiens[1]? Il prend d'ailleurs soin de nous donner lui-même les traits principaux qui différencient les rites chrétiens d'avec les rites païens : au point de vue de l'efficacité, ces ablutions, dit-il, sont nulles [2] ; au fond, les païens en ont eux-mêmes conscience : leurs ablutions sont purement rituelles ; leurs moyens de purification sont purement mécaniques *(viduae aquae)*. C'est donc d'un pur mensonge ou tout au moins d'une présomption injustifiable qu'ils sont coupables quand ils affirment l'efficacité morale de leurs rites [3].

La différence d'efficacité n'est d'ailleurs que la conséquence d'une différence d'origine : le Baptême tient son efficacité de la puissance divine [4] qui l'a institué ; sans doute, le démon tâche de la contrefaire, mais il ne saurait remettre le péché ; celui qui est impur ne saurait purifier ; il ne le voudrait d'ailleurs pas, car ce serait détruire son œuvre qui est le péché.

L'argumentation de Tertullien pourrait paraître surannée à nos oreilles modernes, ou pourrait au besoin être invoquée par ceux qui défendent la valeur des mystères, car on dira que si les différences entre rites chrétiens et païens eussent été si considérables, Tertullien et les autres Pères n'eussent pas senti le besoin de les comparer, et surtout d'accuser leurs adversaires de plagiat [5].

Mais il faut remarquer que c'est seulement dans des traités adressés à des catéchumènes, *(De baptismo)*, à des convertis *(De exhortatione castitatis, De corona, De ieiunio, De monogamia)*, ou à des hérétiques *(Adversus Marcionem,*

1. Cf. supra p. 246.

2. *Bapt.* 5 : *sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritalium eadem efficacia idolis suis subministrant. Sed viduis aquis sibi mentiuntur.*

3. *Bapt.* 5 : *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* Les textes de Tertullien sur lesquels on s'est jusqu'ici basé pour établir la valeur morale des purifications dans les mystères, prouvent au contraire que la pensée païenne elle-même est sceptique sur leur efficacité. Cf. supra p. 49, n° 2.

4. *Bapt.*, 3, 12.

5. Cf. *Bapt.*, 5. Cf. supra p. 48 et Ibid., n° 1 et p. 95 et Ibid. n° 1 : cf. JUSTIN. *Apol.*, 1, 66, *Dialog. cum Thryph.*, 70, 78.

Adversus Praxeam, De praescriptione hereticorum), et non dans ses œuvres apologétiques ou polémiques adressées aux païens, que Tertullien accuse le diable d'avoir copié les mystères chrétiens. Or, la présence des mystères païens ou l'existence de contrefaçons chez les hérétiques ou les besoins de l'éducation des catéchumènes sortis des rangs du paganisme devaient nécessairement amener les auteurs chrétiens à établir des contrastes entre les usages qu'ils défendaient et ceux qu'ils combattaient. Encore faut-il ajouter qu'il ne faut apprécier la valeur de ces rapprochements qu'en faisant la part, et une large part, des procédés de rhétorique, près de laquelle le contraste a toujours été en faveur. D'autre part, pour éclaircir le caractère transcendant de la religion qu'ils prêchaient, les Pères de l'Église ont trouvé une explication, l'intervention des démons qui, connaissant l'avenir, ont dessiné dans les mystères païens toutes sortes de similitudes qu'ils pourraient exploiter plus tard. Étant donnée l'espèce d'auditeurs ou de contradicteurs auxquels ils s'adressaient et qui partageaient leurs croyances, la réponse des Pères n'était pas si mauvaise qu'on pourrait le croire [1]. Mais quand il a affaire à des adversaires radicaux comme les païens, Tertullien se contente d'affirmer sur toute la ligne l'incon-

1. L'idée de l'intervention du démon dans les ablutions païennes (*Bapt.*, 5), par opposition à l'intervention de Dieu dans le Baptême, pourrait elle aussi venir de la tendance qu'à Tertullien d'établir des contrastes oratoires. Ce procédé, s'il est réel dans le cas qui nous occupe, n'infirme pourtant pas l'interprétation que nous avons donnée précédemment du texte de Tertullien *Bapt.*, 5 : *in aqua emundati sub angelo*. Nous avons vu que cet ange désigne probablement le ministre du Baptême (cf. supra p. 163-164). La similitude du rôle joué par lui et par le démon *medicare aquas : ne quis durius credat angelum dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse, cum angelus malus profanum commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentat* (*Ibid.* 5), doit avoir contribué à le faire appeler du nom d'ange par Tertullien. Si la comparaison des textes similaires ne nous avait pas fait pencher vers cette interprétation de l'*angelus dei sanctus, baptismi arbiter*, nous aurions songé à voir dans l'intervention d'anges bons ou mauvais, l'influence sur Tertullien d'une croyance orientale, qui voit la présence d'un esprit, surtout dans tous les actes de la vie religieuse, ou dans les opérations divines.

testable supériorité du Christianisme [1], ou si les Pères font appel à l'existence et à l'intervention des démons, ils ne le font qu'en s'appuyant sur des faits, dûment constatables par les païens eux-mêmes comme, par exemple, les exorcismes [2]. L'argument des similitudes constatées par les Pères, du moins jusqu'à Tertullien n'a donc pas toute la valeur qu'on en a tirée. Le rapprochement des religions chrétienne et païenne paraît être bien plus oratoire que réel. Au surplus, quand Tertullien, qui dans ses traités dogmatiques, soulignait les différences qui séparent les mystères chrétiens des païens, compare ces mystères dans ses écrits d'apologétique et de polémique et les met sur le même pied, c'est qu'il se plaçait alors à un autre point de vue : ce qu'il voulait, c'était réclamer la parité au point de vue juridique et protester contre les poursuites dirigées contre les chrétiens, uniquement à cause de leur nom. L'État n'ayant pas à s'occuper de dogme, Tertullien pouvait rester dans des généralités, et le jugement qu'il portait dans ces circonstances doit être complété par celui qu'il a porté dans ses ouvrages adressés aux chrétiens ou aux hérétiques.

En dehors de ces concessions imposées par la politique, le témoignage des Pères est unanimement défavorable aux mystères païens. Nous aurons l'occasion d'en parler à la fin de cette partie.

Le Christianisme est donc à ses débuts et reste jusqu'à l'époque de Tertullien, une institution bien distincte des mystères païens. La question d'un emprunt fait par lui aux mystères païens paraît donc, dès maintenant, bien peu vraisemblable ; car il est certain qu'au commencement du troisième siècle, l'Église était déjà bien avancée dans ses développements et qu'elle possédait tous ses organes essentiels [3]. On comprendrait qu'aux quatrième et cinquième siècles, elle ait pu, après la défaite complète du paganisme, christianiser certains rites, car une fois acceptés, interprétés

1. Cf. passim, *Apol.*, *Ad nat.*, *Ad Scap.*

2. *Apol.* 23 sq. 27, 32, 37, 46 ; *Scap.*, 2, 4 ; comp. *Praesc. haer.* 40, *Adv. Marc.*, 5, 11. *Cor.* 11. *Test. animae* 3 ; *Spect.* 26.

3. Duchesne, op. cit. p. 322.

par l'Église, ces rites cessent d'être païens ; aux second et troisième siècles au contraire, époque du développement sacramentel, les conditions dans lesquelles se trouvait le Christianisme vis-à-vis du paganisme, et l'esprit qui animait les auteurs chrétiens rendaient les faits de ce genre quasi impossibles. Il suffit pour s'en convaincre de lire le violent réquisitoire de Clément d'Alexandrie contre les rites impies et abscènes du paganisme [1], ou encore les traités *De spectaculis*, *De idololatria* ou la *De corona*, dans lesquels Tertullien apprend aux fidèles les moyens de se préserver de la contagion du paganisme.

On reconnaît d'ailleurs que ce serait une absurdité que de prétendre que les chrétiens auraient emprunté les plus anciens de leurs rites [2]. particulièremenl le Baptême qui déjà était pratiqué chez les Juifs avant la venue du Christ [2].

D'après Harnack lui-même, les emprunts liturgiques n'ont pas été faits par l'Église avant le quatrième siècle [3]. Si l'Église n'a pu emprunter la forme, elle n'a pas pu davantage emprunter le fond, car la prédication du Christ n'a pas subi l'influence de l'Hellénisme [4] ; or, dès le début du Christianisme, le Baptême apparait avec ses caractères essentiels, (renaissance, purification, illumination) [5], à une époque où la philosophie grecque n'est pas encore entrée en contact avec le Christianisme [6]. Les premiers docteurs chrétiens, ont approfondi, comme nous l'avons vu précédemment, la signification du Baptême, dans tout son ampleur et sa profondeur (renaissance spirituelle à la vie surnaturelle de la grâce), alors que les idées à peu près semblables au sujet des rites païens correspondants ne se manifestent que plus tard ; en

1. *Cohort. ad gentes* ch. 2.

2. Goblet d'Alviela. Rev. hist. des rel. (1903) p. 159. Sabatier, La Didaché, p. 85.

3. Harnack, Das Wesen des Christentums, Berlin 1900, p. 126, 137-138 148. Loisy, l'Église et l'Évangile, 178-179.

4. Wenland, op. cit. p. 120.

5. Paul, *Hebr.*, 5, 4 φωτισθέντες.

6. Harnack, l. c. rapport le premier courant de la pensée et de la vie grecques dans le Christianisme, environ à l'an 130 ap. J.-C.

même temps, ils rapportent ces conceptions à la doctrine même des Apôtres [1] ou à celle du Christ [2].

Ce que nous venons de dire des rites chrétiens du Baptême et de leur signification est également vrai de l'idée qu'on se faisait de leur efficacité sacramentelle ; en d'autres termes, l'histoire du concept sacramentel est encore une preuve manifeste de l'origine exclusivement chrétienne de nos sacrements [3] ; car ici encore, si l'Eglise a emprunté la forme ou le rite, il est probable qu'elle a pareillement emprunté l'idée que les religions païennes se faisaient de l'efficacité de leurs rites. Or, nous l'avons vu, les mystères opèrent mécaniquement et n'exigent aucune coopération morale du participant. Or, l'Écriture [4] et les Pères [5] disent précisément le contraire au sujet des sacrements. Où donc, sinon dans l'enseignement traditionnel de l'Église, ces derniers auraient-ils puisé l'idée de leur efficacité [6] ?

Quant aux théories sacramentelles proprement dites, elles n'ont commencé à Alexandrie qu'au troisième siècle, avec Clément et surtout Origène [7]. Le milieu alexandrin était singulièrement apte à les produire. La philosophie néoplatonicienne profondément symbolique apprenait à rechercher, sous le sens obvie et littéral d'un écrit, comme sous le côté apparent et sensible d'un objet, un sens plus profond et une réalité plus mystérieuse. Aussi, l'interprétation allégorique ou l'étude des signes formait-elle la base de son enseigne-

1. S. Justin, *Apol.* 1, 61 : les Chrétiens sont lavés et régénérés dans l'eau conformément à la doctrine que les Apôtres nous ont transmise.

2. Tertullien, *Bapt.* 12, 13. Cf. supra p. 164.

3. Pourrat, op. cit. p. 305.

4. Cf. supra p. 123-124,

5. Cf. supra 156 sqq.

6. S. Justin, *Apol.* 1, 61 cité plus haut. Tertullien *Bapt.* 3 : l'eau régénère parce qu'à l'origine du monde, le St Esprit s'est reposé sur elle. *Ibid.* 13 : le salut, sans le Baptême, est impossible, car J.-C. a dit : si quelqu'une ne naît dans l'eau, il n'a pas la vie. Tertullien voulant montrer que cette efficacité de l'eau n'a rien d'absurde, invoque les croyances païennes à l'efficacité des ablutions, mais, comme nous l'avons vu, il a soin d'ajouter que ces croyances sont vaines parce qu'inspirées par le diable. *Bapt.* 5.

7. Cf. Pourrat, Theol. sacram p. 5. sq. cf. supra p. 156 sqq., 160-162.

ment [1]. Ainsi, d'après Origène [2], un signe est une chose visible qui éveille l'idée d'une autre chose invisible ; les eaux du Baptême rappellent la mort au péché dont elles sont le symbole, ou comme le dit saint Paul [3], elles sont le tombeau dans lequel nous mourons et sommes ensevelis avec le Christ. C'est pourquoi l'ablution baptismale est le symbole de la purification totale des souillures de l'âme. Toutefois le Baptême n'est pas qu'un pur symbole ; grâce à l'invocation de la sainte Trinité, il a le pouvoir de conférer la grâce divine [4].

Tertullien, qui, nous l'avons vu, admettait comme les Stoïciens la corporéité de l'âme et la causalité physique des sacrements, n'a pas pu approfondir le symbolisme sacramentel ; on ne trouve chez lui qu'un symbolisme purement intrinsèque.

Au reste, on peut parfaitement admettre que l'élaboration du symbolisme sacramentel est dû en partie au moins à l'influence de la philosophie néoplatonicienne. Il ne s'agit dans tout ceci que de spéculations, purement théoriques, émises pour expliquer le mode de production des effets sacramentels. Mais ces discussions d'école ne comportent aucune transformation des rites essentiels, pas plus qu'elles n'impliquent une évolution dans le nombre et l'objectivité des effets produits. Ces théories, questions de pure appréciation, sont d'ailleurs l'œuvre de savants chrétiens, et nous verrons plus tard que le Néoplatonisme lui-même s'est largement inspiré du Christianisme.

Quoiqu'il en soit, l'élaboration du concept de symbole efficace était à peu près achevée à la fin de la période antérieure à Saint Augustin [5]. Ses bases étaient même pratiquement fixées avant la rencontre du Christianisme et de l'Hellénisme [6]. C'est donc une supposition purement gratuite que de faire dériver la doctrine chrétienne sur la con-

1. Zeller. Philosophie der Griechen t. III^b p. 251.
2. Cf. Pourrat l. c.
3. *Rom.* 6, 2 sqq.
4. Cf. supra p. 156 sqq. 160.
5. Pourrat, op. cit., p. 20-21.
6. Cf. supra, p. 124. Comparez 156 sqq.

ception sacramentelle ([1]) et l'efficacité du Baptême de l'influence de la mantique ancienne ([2]), ou de celle du Stoïcisme ([3]), ou des mystères anciens ([4]), ou d'une influence orientale ([5]).

D'ailleurs, aucun des Pères ne se réclame ni d'une parenté, ni d'une dépendance vis-à-vis des mystères ; on ne peut non plus supposer qu'ils ont été leurs héritiers, sans le savoir ; dans ce cas, on n'eut pas manqué de leur en faire le reproche ; or, le reproche de plagiat du paganisme ne se rencontre nulle part ([6]).

On dira peut-être que l'argument du silence des Pères ne prouve rien, car on avoue difficilement un emprunt fait à des adversaires ([7]). M. Cumont ajoute que, si toute la littérature théologique païenne nous était conservée, nous pourrions y lire les accusations de plagiat faites au Christianisme par les prêtres païens ([8]).

Pourtant, ce n'est pas l'habitude qu'on emprunte à ceux que l'on déteste et que l'on combat. Si les Pères des premiers siècles ne répondent pas à l'accusation de plagiat,

1. Gruppe, op. cit., p. 1616 : " en général, la conception sacramentelle du Baptême " paraît " avoir été influencée par les doctrines mystiques de l'Orient ".

2. Gruppe, op. cit., p. 1616.

3. Usener, Religionsgeschichtl. Unters. I, 65.

4. Koffmane, Die Gnos. nach ihrer Tendenz u. Organism. p. 4. Hatch-Preuschen, Griechentum u. Christentum p. 218-222. Harnack, Dogmengesch. I³, p. 200. Wobbermin, Relig. Stud. p. 154.

5. Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. (Christl. W. VI, 1898) p. 30. Gunkel, Zum religionsgesch. Verst. d. N. T. p. 84

6. A part l'Ambrosiaster (*Quaest.* LXXXIV, Migne, P. L. t. 35, col. 2279) (édition de Vienne, *Quaestiones vet. et nov. Testam.* LXXXIIII, 3) qui répond à une accusation des prêtres d'Attis, lesquels soutenaient que les Chrétiens avaient contrefait leurs rites en plaçant vers l'équinoxe la commémoration du sacrifice de la croix. Mais c'est là un fait exceptionnel, d'époque tardive (fin 4e siècle), et faite dans un culte qui a évolué plus que tous les autres et qui a cherché à faire du prosélytisme en copiant le Christianisme. Cf. S. Augustin, *In Ioann. evang.* t. VII, c. 1, n° 6, cf. Migne P. L. t. 35, col. 1439-1440. Cf. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens, Rev. hist. et litt. rel. t. VIII, 1903, n° 5. p. 424.

7. Cumont, Rel. orient, p. XI.

8. Text. et Mon. t. I, p. 341.

c'est qu'ils n'en avaient pas conscience. De plus, nous savons d'après leurs réponses quelle était la teneur des objections : nulle part on ne les accuse d'avoir emprunté. Ce que, plus tard, Julien et Libanius reprocheront au Christianisme, ce n'est pas d'être plagiaire [1], mais d'être récent et nouveau. Si donc des rivaux acharnés et mieux renseignés que nous n'ont pas songé à reprocher aucun emprunt fait par le Christianisme aux mystères païens, c'est que le reproche n'était pas possible, et c'est un peu tard aujourd'hui pour l'en accuser.

Rien donc, jusqu'à Tertullien, ne justifie une influence intrinsèque ou extrinsèque des mystères gréco-romains sur l'origine et le développement des rites chrétiens en général, et du Baptême en particulier. Tout au plus pourrait-on admettre que les comparaisons que les Apologistes chrétiens étaient forcément amenés à établir entre les mystères chrétiens et païens ont pu, étant donné le caractère solennel et dramatique de ces derniers, amener peu à peu l'Église à solenniser davantage son propre rituel. Encore ne faut-il rien exagérer comme nous le verrons plus loin.

Au contraire les accusations de plagiat portées unanimement [2] par les Pères, contemporains des faits et partant bien placés pour en juger, prouvent que très tôt ils ont constaté le plagiat chez les païens. Ce langage des Pères prouve, comme le dit justement Mommsen, que si une religion a imité l'autre, ce n'est pas la religion chrétienne [3]. Ne voit-on pas d'ailleurs, au quatrième siècle, Julien l'Apostat restaurer ostensiblement le paganisme sur le modèle du Christianisme [4] ? Le sentiment, qui dans cette réforme animait Julien, n'a-t-il pas pu inspirer avant lui d'autres païens, qui, constatant avec inquiétude les progrès toujours croissants du Christianisme, auraient résolu de donner au paganisme

1. Cumont, Rev. hist. et litt. relig. t. XII, p. 729.

2. S. Justin, *Apol.* 1, 66. Tertullien, *Praesc. haer.* 40, *Cor.* 15.

3. Antiquités romaines : Le culte chez les Romains I, p. 108 sq. (éd. franç.). Cf. Cumont, Myst. de Mithra, ch. 5. — Text. et Mon. I, p. 341. Dieterich, Mithrasl. 68, 2 ; Harnack, Mission, p. 273.

4. Cumont. Relig. orient. p. XIII.

vieilli, quelques-unes des attractions qui poussaient si vivement les foules vers l'Église ([1]) ?

Pour sortir des généralités, n'est-il pas vraisemblable que l'efficacité morale attribuée aux purifications dans les mystères n'est qu'une copie de la valeur attribuée au baptême chrétien ? N'a-t-on pas de bonnes raisons de croire que c'est sous des influences chrétiennes que le taurobole, de simple sacrifice qu'il était à l'origine, devint en Occident un rite de consécration et de purification ([2]) ?

Nous avons aussi de sérieuses raisons pour nier la prétendue influence du Gnosticisme. Qui croira que l'Eglise dont les Pères, Justin, Irénée, Tertullien, Clément, Origène ont si énergiquement combattu les Basilide ([3]), les Valentin ([4]), les Marcions ([5]), se soit empressée d'adopter leurs dogmes incohérents et leurs rites charlatanesques ?

Enfin, la critique interne montre que l'argument tiré de l'analogie des rites chrétiens et gnostiques a peu de valeur. Le rituel gnostique n'est en effet qu'un mélange informe d'emprunts hétérogènes faits aux mystères, à l'Orphisme, au Judaïsme, au Christianisme, au dualisme persan, au culte égyptien et jusqu'au boudhisme. C'est là un ramassis auquel l'Église aurait pu difficilement emprunter. Il est au contraire généralement admis que le Gnosticisme de Marcion et consorts, n'est qu'un plagiat manifeste et une contrefaçon incohérente et immorale du Christianisme, dont les rites sont d'ailleurs antérieurs à ceux du Gnosticisme ([6]). Harnack lui-même reconnaît que le Gnosticisme n'a pas été la terre nourricière du Christianisme ([7]).

1. Cheetham, op. cit. p. 117.

2. Cf. Tertullien, *Apol.* 25. Voyez aussi un texte cité par P. Allard, Julien l'Apostat, I, 32 sq.

3. Tertullien, *Carn. resurr.* 2.

4. Idem, Traité *Adv. Valent.*

5. Idem, Cinq traités *Adv. Marc.* Sur le Baptême marcionite, Cf. *Adv. Marc.* 1, 28-29 ; 4, 11,

6. Matter, Hist. du Gnosticisme, 2e éd. t. II, p. 358-387 ; 446 ; ch. VIII, p. 334 sq. — Probst, Sakrament, p. 11-13, 160 sq. Liturgie, p. 393, 431. — Duhcesne, Origines du culte chrétien 1ère édit. p. 322 sqq.

7. Cf. Theologische Literaturzeitung, 1908 p. 16.

§ 1. La Confirmation.

A. L'onction.

Le rite de l'onction doit être postérieur au rituel primitif de l'initiation chrétienne. Les Actes [1] rapportent que pour conférer le Saint-Esprit, les Apôtres recouraient à la prière et imposaient les mains, mais aucune mention n'est faite de l'onction. Pourtant elle paraît être signalée dans la seconde épître aux Corinthiens [2] et dans la première épître de Jean [3].

Le nouveau Testament parle aussi fréquemment de l'onction et lui attribue une valeur semblable à celle que lui donne l'ancienne Loi ; elle y désigne métaphoriquement la consécration que Dieu donne à son Fils pour lui communiquer la force d'accomplir son rôle messianique [4] ; saint Paul compare aussi l'action de Dieu sur le baptisé à une onction spirituelle, laquelle symbolise les dons que l'Esprit-Saint confère aux fidèles [5].

Or, c'est précisément dans ces sources juives et chrétiennes que Tertullien va chercher et l'origine du rite de l'onction catholique et l'explication de son symbolisme.

Ce rite qui, croyons-nous [6], se distingue du Baptême et qui, avec l'imposition des mains, complète le rituel de la Confirmation, a probablement été introduit dans la liturgie catho-

1. *Act. Apost.* 6, 6 ; 8, 17, 19 ; 9, 12, 17 ; 13, 3 etc.

2. 1, 21-22. Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

3. 2, 20. Καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα (πάντες). 27. Καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς · ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος.

4. Luc, 4, 18 (Isaïe, 61, 1) ; *Hebr.*, 1, 9 (*Ps.* 44, 8) ; *Act. Apost.* 4, 27 ; 10, 38.

5. 2 *Cor.* 1, 21.

6. Cf. supra p. 128 sqq.

lique dès le commencement du second siècle par une inspiration exclusivement chrétienne.

Les sources d'inspiration étaient abondantes. Le rite de l'onction, dont l'usage était si fréquent chez les Juifs, était conféré à ceux qui se consacraient à Dieu, ou que Dieu députait à une mission spéciale, c.-à-d. aux prêtres [1], aux rois [2] et quelquefois aux prophètes [3]. Le Messie lui-même [4] sera marqué d'une onction spirituelle.

L'onction est donc un rite de consécration qui fait de celui qui la reçoit le ministre ou le représentant de Dieu.

D'après Tertullien, l'onction consacre l'âme, et tandis qu'il présente les effets spécifiques de l'initiation baptismale comme plutôt cathartiques [5], sans que cependant la production d'effets positifs et eschatologiques soient exclus [6], il présente l'onction comme un rite de consécration destinée à parfaire l'initiation du baptême [7], et il lui donne une efficacité positive et eschatologique [8]. L'onction avait partout ce caractère positif ; elle servait de rite collateur du Saint-Esprit [9].

L'onction du nouveau baptisé rappelle, dit encore Tertullien, l'onction sacerdotale qu'Aaron reçut de Moyse et celle qui fut faite spirituellement au Christ [10]. N'était-il pas conve-

1. *Exod.* 29, 29 *Lev.* 4, 3, 16 ; 8, 12 ; 16, 32. *Num.* 3, 3 ; 35, 25. *1 Par.* 29, 32.

2. *1 Reg.* 9, 16 ; 10, 1 ; 15, 1 ; 16, 3, 12, 13. *2 Reg,* 1, 21 ; 2, 4 ; 3, 7, 39 ; 5, 3, 17 ; 12, 17. *3 Reg.* 5, 1 ; 19, 15, 16. 4 *Reg.* 9, 3, 6, 12. *4 Reg.* 11, 12 ; 23, 30. *1 Par.* 11, 3 ; 14, 8 ; 29, 22. *2 Par.* 22, 7 ; 23, 11.

3. *3 Reg.* 19, 16.

4. *Ps.* 44, 8 ; Isaïe, 61, 1.

5. Cf. supra p. 129. *Bapt.* 7 : *baptismi carnalis actus, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.* Cf. *Carn. resurr.* 8 : *caro abluitur, ut anima emaculetur.*

6. Cf. *Bapt.* 1.

7. Cf. supra p. 129.

8. *Carn. resurr.* 8 : *caro unguitur, ut anima consecretur.* Cf. S. Cyprien, *Ep.* 70, 2. Firm. Mat. 22, 3 : *immortale unguentum.* Ps.-Ambr., *De sacram,* 2, 7, 24 : *Deus te ungat in vitam aeternam.* Cf. Anrich, op. cit. p. 206, n° 2.

9. Cf. supra p. 128. I *Reg.* 16, 3; Is. 61, 1. De là vient que dans la 1 *Epist.* Ioann. 2, 20, 27 le χρῖσμα désigne les dons de l'Esprit-Saint.

10. *Bapt.* 7 : *exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione*

nable que le chrétien (χριστιανός) reçût dans son initiation à la religion du Christ une onction corporelle ([1]) ? Cette onction s'appellera aussi *signatio* d'après la manière dont elle est appliquée ([2]).

L'onction ou signation étaient aussi en usage dans les mystères ([3]). Tertullien nous renseigne une *signatio* dans le culte de Mithra, ([4]), mais nous avons remarqué qu'il ne fallait accepter ce renseignement que sous bénéfice d'inventaire ([5]). Cette *signatio*, au cas où elle serait authentique, ne serait pas une onction comme dans la liturgie chrétienne, mais un signe marqué au fer rouge ([6]). L'existence d'un rite semblable sera attestée plus tard pour le culte de Cybèle par Prudence ([7]).

Firmicus Maternus nous parle à son tour d'une onction qui était pratiquée dans les mystères ([8]). Mais ce témoignage unique, tardif et d'un caractère assez imprécis, comme tous ceux qui nous viennent de Maternus, ne permet pas de géné-

de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant; ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate, quod est unctio, quae domino nomen accommodavit, facta spiritalis, quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in Actis : collecti sunt enim vere in ista civitate adversus sanctum filium tuum, quem unxisti. Adv. Prax. 28 ; le Christ tire son nom *ab unctionis sacramento*. Cf. supra p. 62.

1. *Apol.* 3 : *Christianus vero, quantum interpretatio est, de unctione deducitur.*

2. Cf. supra p. 129.

3. Cf. supra p. 269-270.

4. *Praescr. haer.* 40 : *si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos.*

5. Cf. supra p. 269, n° 7.

6. Cumont, Text. et Mon. I, p. 319-320.

7. *Peristeph.* X, 1076 sqq. cf. supra p. 270.

8. *De errore prof. rel.* 22, 1 : *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur : deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur : tunc a sacerdote omnium gui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat* :

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου,
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία !

raliser l'usage de l'onction dans les mystères. Il est, au contraire, fort probable que ce rite n'a fait partie de leur rituel qu'à titre exceptionnel.

Est-il possible, par conséquent, de parler d'une influence réciproque des mystères païens ou chrétiens relativement au rite de l'onction ? Au cas où le renseignement fourni par Tertullien sur la signation des mystères de Mithra serait historique, nous serions en présence de deux rites qui ne sont pas absolument identiques, puisque d'une part la *signatio* comporte une onction, d'autre part, une marque au fer rouge. Remarquons ensuite que Tertullien parle de cette *signatio* à propos d'un ensemble de rites qu'il présente comme une contrefaçon diabolique [1]. Or, nous avons vu la valeur qu'il faut donner à cette affirmation si commune chez les Pères [2]. En tout cas, les Pères n'ont pas été, que nous sachions, accusés de plagiat [3].

De plus, le texte de Tertullien qui nous signale le rite, ne nous permet pas de préciser quelle était l'efficacité que les mystères de Mithra lui attribuaient. Celle du rite chrétien est au contraire parfaitement déterminée : c'est un rite de consécration plus parfaite produisant une union plus intime avec Dieu [4]. Le texte de Maternus ne nous laisse pas non plus entrevoir clairement la nature du rite de l'onction. L'élément qui paraît rapprocher le plus le rite chrétien et le rite païen est la signification eschatologique qui leur est commune, avec cette différence que celle que nous renseigne Maternus n'a que le caractère vague et imprécis qui distingue les espérances païennes.

Cette distinction bien marquée entre les deux rites n'est pas de nature à infirmer le jugement de Tertullien sur l'origine du rite païen ; en tout cas, ce qui est certain, c'est que l'onction chrétienne ne vient pas des mystères. Au dire de Tertullien, cette onction a été introduite dans le rituel de l'Église, parce qu'elle rappelle les onctions de l'ancienne Loi

1. *Praescr. haer.* 40.
2. Cf. supra p. 308.
3. Ibid. p. 307.
4. S. Cyprien, *Ep.* 73, 9 : *signaculo dominico consummentur.*

et le nom même du Christ. C'est là un jugement bien décisif et parfaitement logique. Il ne faut essayer de l'ébranler que si l'on apporte de bonnes preuves.

Tertullien nous mentionne aussi l'existence de l'onction dans les communautés marcionites (1). L'Église la leur a-t-elle empruntée comme d'aucuns l'ont dit, assez timidement d'ailleurs (2) ? Mais remarquons que Tertullien parle de ces rites comme de choses reçues partout et depuis longtemps (3). Il attaque Marcion en le montrant en contradiction avec lui-même, puisque après avoir inventé un dieu ennemi du Créateur, il a conservé les rites propres au Dieu qu'il réprouve, rites qui sont d'ailleurs inutiles (4). Encore une fois, cette argumentation est une accusation de plagiat dirigée contre Marcion. Il est donc plus que vraisemblable que ces sectes fort anciennes ont emprunté ces usages au rituel déjà établi lors de leur séparation, quelques soient d'ailleurs les modifications qu'elles ont pu y introduire dans la suite, sous l'influence des différents facteurs dont le Gnosticisme est tributaire.

B. L'imposition des mains.

Les raisons générales qui militent en faveur de l'origine catholique de l'onction post-baptismale sont valables pour celle du rite de l'imposition des mains. Il est considéré comme la continuation du rite apostolique décrit dans les Actes (5).

Tertullien trouve ce rite et ses effets symbolisés dans la bénédiction que Jacob appelait sur la tête d'Ephraïm et de

1. *Adv. Marc.* 1, 14 : *sed ille quidem* (le Dieu de Marcion) *usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, quo suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris.*

2. Hatch-Preuschen, op. cit., p. 228. Goblet d'Alviela, Rev. hist. des relig. 1903, p. 145.

3. Duchesne, Orig. du culte chrét. 1re éd. p. 322 sqq.

4. *Adv. Marc.* 1, 28, cf. supra p. 144, n° 8.

5. *Act. Apost.* 6, 6 ; 8, 17, 19 ; 9, 12, 17 ; 13, 3 etc. Cf. supra p. 124-125.

Manassé, en croisant les mains ([1]). Le Saint-Esprit ([2]) descend alors sur le Chrétien purifié par le Baptême comme jadis la colombe sur le Seigneur.

Le caractère de l'opération du Saint-Esprit est symbolisé par cet oiseau sans fiel, image de simplicité et d'innocence. Il vient apporter la paix à l'âme, de même qu'après le déluge ou le baptême du monde, la colombe sortant de l'arche apporta la paix aux hommes ([3]).

L'imposition est aussi mentionnée par Tertullien comme un rite d'illumination pour l'âme ([4]). L'opération du Saint-Esprit est encore assimilée par lui à la circulation de l'air dans les orgues hydrauliques ([5]).

Le rite de l'imposition des mains et les effets que Tertullien lui attribue sont donc en harmonie parfaite avec les données fournies par les Actes. Tertullien va même chercher plus loin, dans l'ancien Testament et dans la descente du Saint-Esprit sur le Christ, des symboles du rituel chrétien et de ses effets.

Il n'est donc ni nécessaire ni possible de recourir à une inspiration extra-biblique pour expliquer l'origine de ce rite. Nous ne connaissons rien de semblable dans le rituel des mystères païens ; d'autre part le rite renseigné par les Actes est trop ancien pour devoir son origine au Gnosticisme. La vérité est que celui-ci l'a copié dans le rituel de l'Église.

1. *Bapt.* 8.

2. *Bapt.* 8. *Praescr. haer.* 36 : *(Ecclesia)... fidem... Spiritu sancto vestit.* S. Cyprien, *Ep.* 73, 9 ; cf. *Act. Apost.* 6, 6 ; 8, 17, 19 etc.

3. *Bapt.* 8.

4. *Carn. resurr.* 8, cf. supra p. 143. De même, d'après les Actes, 9, 12, 17, le rite de l'imposition des mains rend la vue à Paul, en même temps qu'il lui donne la plénitude de l'Esprit-Saint, symbolisée par la guérison de la cécité corporelle.

5. *Bapt.* 8 (comp. *Anima* 14) ; *dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans spiritum sanctum. Sane humano ingenio licebit spiritum in aquam arcessere et concorporationem eorum accommodatis desuper manibus alio spiritu tantae claritatis animare, Deo autem in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem ?* Comp. *Act. Apost.* 19, 6 où le rite de l'imposition des mains confère le don des langues et de prophéties.

§ 2. L'Eucharistie.

Les rites eucharistiques étaient primitivement très simples : les premiers fidèles se réunissaient en commun pour manger ensemble et les provisions et le corps du Seigneur [1] ; l'Eucharistie est donc précédée de l'agape. Ce rituel n'est lui-même que la continuation du rituel pratiqué par le Christ lors de l'institution de l'Eucharistie [2], et après lui, par les Apôtres [3]. Le nouveau Testament nous présente de plus l'Eucharistie avec le double caractère de repas sacramentel et de sacrifice commémoratif de la mort du Christ [4].

1. 1 *Cor*. 11, 18-34.
2. Matth., 26, 26-29. Marc., 14, 22-27. Luc., 22, 15-21.
3. *Act. Apost*. 27, 33-35.
4. Cf. Fr. S. Renz, Gesch. des Messopfer-Begriffs. Freising, Datterer et Cie, 1901-1902, vol. I, p. 96-142.— Ernst von Dobschütz, Die Urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902 a étudié l'origine de l'efficacité sacramentelle de l'Eucharistie : pour lui, le repas eucharistique est un repas comme un autre. Il est possible qu'une partie des Corinthiens aient cru voir dans ce qui n'était qu'un mémorial de la passion et de la résurrection du Christ, un rite magique conférant l'immortalité, mais ils avaient tort, car St Paul n'avait nullement en vue de souligner une efficacité sacramentelle (p. 23-24). Plus loin (p. 50-51) à propos de 1 *Cor*. 11, 20 sq., l'auteur nous rappelle que tous les dimanches, la communauté de Corinthe célébrait un repas commun où chacun apportait sa part. On réunissait le tout et on distribuait des parts égales. Le Maître, à qui on offrait ces dons, était censé présent. Une prière et une instruction devaient sanctifier le repas. Mais de fait, tout se passait autrement : le caractère de repas commun disparaissait, et chacun conservait ce qu'il avait apporté. De là, les différences sociales devenaient de plus en plus sensibles. Paul voyait s'évanouir, avec ces abus, le caractère que devait avoir le repas du Maître. Non seulement le caractère confraternel du repas disparaissait, mais l'ivresse à laquelle s'abandonnaient certains convives profanait le repas. Peut-être certains auraient-ils voulu en faire un joyeux banquet, en le mettant en rapport avec le retour glorieux du Seigneur, plus qu'avec sa mort. C'était là un abus auquel Paul voulut remédier. Pour y parvenir, il ordonna à chacun de manger désormais chez soi : c'était le premier pas dans la suppression du repas comme tel, et c'est la première transformation en un acte symbolico-cultuel. — Malheureusement cette interprétation n'est pas confirmée par une étude attentive du texte de saint Paul. Il est d'abord évident, de par le contexte, que ce repas n'était pas un repas pur et simple (I *Cor*. 11, 22) ; de plus l'Apôtre met les abus auxquels ont prêté les agapes en relation avec l'Eucharistie qui est

Nous retrouvons chez Justin [1] et Tertullien le même rituel, mais avec quelques transformations secondaires nécessitées, ou par les abus constatés déjà par saint Paul, ou par les circonstances. C'est pendant les solennités [2] du dimanche que les fidèles se réunissent pour offrir le sacrifice eucharistique, célébré par le prêtre [3]. Néanmoins le sacrifice s'accomplit parfois pendant la semaine, surtout aux jours de stations [4] qui avaient lieu le mercredi et le vendredi [5], ainsi qu'à certains anniversaires, par exemple celui de la passion des martyrs [6]. Le sacrifice du dimanche se célébrait le soir ; on le célébrait aussi dans la matinée,surtout les jours de stations [7]. Les fidèles apportaient spontanément des dons en vue de leur participation au saint sacrifice [8]. On voit parfois aussi les fidèles emporter chez eux l'Eucharistie pour communier le matin, à jeûn [9].

L'agape a évolué, elle aussi. On entend par là un repas commun célébré le soir, où l'on se proposait, entr'autres buts pieux, le soulagement des pauvres [10]. A l'époque de Tertullien, cette institution est ordinairement distincte de l'Eucharistie, ce qui n'empêche qu'en certains cas l'Eucharistie était jointe à l'agape [11].

profanée (*Ibid.* 11, 22-34). Le repas comme tel n'est pas supprimé (11, 34) mais ceux qui sont trop pressés par la faim peuvent la soulager chez eux.

1. *Apol.* 1, 65-67.

2. *Dominica sollemnia, Anima* 4, *Fug.* 14. Cf. Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderten, Tübingen, 1870, 1, 4. 4, p. 184 sq.

3. *Virg. vel.* 9 ; *Cor.* 3, *Exh. cast.* 9.

4. *Orat.* 19.

5. 2 *Ux.*, 5.

6. *Cor.* 3.

7. *Cor.* 3: *Eucharistiae sacramentum... etiam antelucanis coetibus... sumimus.* Comp. S. Cyprien. *Ep.* 63, 15 : *si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi.*

8. 2 *Ux.* 9 ; *Exh. cast.* 11 ; *Monog.* 10. *Cor.* 3 : *eucharistiae sacramentum... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. Spect.* 25 : *ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere.*

9. 2 *Ux.* 5.

10. *Apol.* 39.

11. Cf. D'Alès, Théol. de Tert. p. 309-312. Cf. sur l'agape, Dom Declercq, Dict. arch. t. I, 845-848. P. Batiffol, Études d'histoire et de théol. positive

Tertullien est aussi, malgré son réalisme, un témoin autorisé de la croyance à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. On trouve dans ses écrits des allusions nombreuses à la célébration et à la manducation du sacrement (1). Harnack lui-même reconnaît que Tertullien voit dans l'Eucharistie autre chose qu'un symbole (2).

Tertullien ne se contente pas d'affirmer sa croyance à la présence réelle du Christ ; il nous donne, en plus, le fondement de ses croyances dans de fréquentes allusions, soit à l'institution de l'Eucharistie, soit aux prophéties de l'ancien Testament qui l'ont annoncée. Ajoutons que ces professions sont faites, la plupart du temps, avec l'intention manifeste de combattre les doctrines gnostiques sur l'Eucharistie (3).

3e éd. Paris 1903 admet que l'agape n'était pas distincte de l'Eucharistie. Cf. Idem, dans Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse, 1904, pp. 185-206. Cette thèse a été combattue par F. X. Funk, Rev. hist. eccl. (Louvain) 15 janvier 1903, Ibid., 15 Janvier 1904 et 15 Janvier 1906. V. Ermoni, L'agape dans l'Église primitive (Paris, 1904).

1. *Carn. resurr.* 8, cf. supra p. 160-161. *Praescr. haer.* 36 : (*Ecclesia romana) fidem... aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit. De Oratione,* 19 : *de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis deo obligat ? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris ? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Ibid.* 24. 2 *Ux.* 5. *Ieiun.* 14 ; *Adv. Marc.* 3 ; 7 ; *Cor.* 3. *Idol.* 7 ; *Pud.* 9 ; *Spect.* 13, 29. Comp. S. Justin, 1 *Apol.* 65-67.

2. Dogmengesch. t. 1, p. 436.

3. *Adv. Marc.* 1, 14 : *ille quidem* (le dieu de Marcion) *usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat.* Sur le mot *repraesentare*, qu'il faut prendre non dans le sens d'un symbole, mais dans l'acception physique, Cf. D'Alès, Théol. de Tert. p. 356-360. La conception de symbole n'était d'ailleurs pas autrefois ce qu'elle est pour nous aujourd'hui : autrefois, un symbole était une chose qui, de quelque manière, était ce qu'elle signifiait, tandis que pour nous, un symbole est un signe qui n'est pas ce qu'il signifie. Cf. Batiffol, Études d'histoire et de théol. positive, 2e série (1905) p. 198. *Adv. Marc.* 1, 23 : (le dieu de Marcion) *super alienum panem alii Deo gratiarum actionibus fungitur. Ibid.* 3, 19 : Tertullien commente Jérémie 11, 19 : *Venite, iniciamus lignum in panem eius, utique in corpus. Sic*

Tertullien connait aussi l'Eucharistie comme sacrifice. Mais comment le conçoit-il ?

Dès les débuts de la période patristique, les spéculations

enim dominus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Le sens de *figura* chez Tertullien n'exclut pas la réalité, cf. D'Alès, op. cit., p. 360-361. Même texte *Ieiun*, 10, *Adv. Marc.* 4, 40 : *acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit, non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam : Adversus me cogitaverunt cogitatum, dicentes : venite, coiciamus lignum in panem eius, scilicet crucem in corpus eius ? Itaque inluminator antiquitatum, quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea apponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Ita consistet probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis... Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguine figuravit. Ibid.* 5, 8 : *panis et calicis sacramento iam in evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Or.* 6. à propos de l'explication du *Pater : eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit, ut post caelestia... terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret... Quanquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis. Ego sum, inquit, panis vitae* (Ioann. 6, 35), *et paulo supra : panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis* (Id., 6,33), *tunc quod et corpus eius in pane censetur : hoc est corpus meum* (Math. 26, 26 ; Luc, 22, 19). *Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius.* Cf. pour le sens de *censetur*, D'Alès op. cit., p. 360. — Comp. S. Cyprien, De *or. dom.* 18. — *Anima* 17 : *non licet nobis in dubium sensus istos devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur, ne forte dicatur quod... senserit... alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit.*

commencent sur la nature du sacrifice dont l'existence était révélée par l'enseignement du nouveau Testament sur le sacrifice du Calvaire et sur la Cène.

La Didaché, Saint Clément, Saint Ignace sont d'accord pour voir dans l'*eucharistia*, *oblatio* ou *fractio panis*, c.-à-d. une oblation, une action de grâces, une louange adressée au Père par l'homme racheté [1]. Saint Justin et Saint Irénée adoptent ce concept. Avec Clément d'Alexandrie et Origène, la relation entre la Cène et le sacrifice de la Croix se dessine de plus en plus, en vue d'expliquer la puissance expiatrice de l'Eucharistie [2]. Somme toute, Tertullien continue et développe la théorie alexandrine : il met le sacrifice de l'Eucharistie en relation avec le sacrifice du Calvaire ou avec les prophéties qui l'ont annoncée [3] ; il le considère comme une *gloriae... relatio et benedictio et laus et hymni ;* le nouveau sacrifice sera universel dans le temps et dans l'espace, tandis que le sacrifice de l'ancienne Loi avait un caractère purement national et était particulier au peuple Juif [4]. C'est ce sacrifice pur qui est offert à Dieu au nom du Christ, en reconnaissance de l'expiation que le Christ a offerte pour effacer les péchés des hommes [5]. Somme toute, Tertullien ne fait qu'appliquer à l'Eucharistie sa doctrine générale sur la sotériologie chrétienne [6].

Voilà donc quel était le concept de l'Eucharistie dès les premiers temps de l'Église et aux temps de Tertullien. Les

1. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans les détails de la controverse qui s'est élevée récemment entre Wieland, *Mensa et confessio*, Münch 1906, Vorirenäische Opferbegriff, Münch, 1909, et Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und ietzt, Inspruck, 1909. — Cf. Rev. hist. eccl. Louvain, 1910, p. 759. Nous avons suivi l'opinion de Dorsch.

2. Cf. Renz, op. cit., I, p. 142 238.

3. *Adv. Marc*. 3, 22. Cf. supra p. 55 sqq.

4. Cf. supra p. 57. *Adv. Iud*. 14.

5. *Adv. Marc*. 3, 7 : *(hircus) pro delictis oblatus et sacerdotibus templi in pabulum datus secundae representationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, id est ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur, ieiunantibus ceteris a salute*.

6. Cf. supra p. 166 sqq.

rites essentiels et le concept fondamental de l'Eucharistie sont chez lui les mêmes que dans les Évangiles et dans les Épîtres de S. Paul, et il y fait fréquemment appel.

On se demande, dès lors, avec étonnement, comme certains ont pu écrire que les Gnostiques sont les premiers qui aient essayé de transformer le pain et le vin de l'Eucharistie pour en faire réellement et le corps et le sang du Christ [1]. On ne comprend cet apriorisme que lorsque on entend ces auteurs rejeter tout simplement l'autorité historique des livres du nouveau Testament, et recourir pour reconstituer l'Eucharistie primitive aux seuls livres non-bibliques [2], comme si toute la littérature patristique ne reposait pas sur l'enseignement des Livres saints.

Au surplus, jusqu'à Tertullien, on ne voit pas très bien à quel moment le Gnosticisme aurait pu faire une trouée dans le bloc des doctrines chrétiennes sur l'Eucharistie et ce qu'il aurait pu y introduire. Tertullien ne devait pas être très disposé à emprunter à des sectes qu'il accuse de plagiat [3], aux rites desquelles il oppose constamment les rites catholiques correspondants [4], dont ils ne sont parfois qu'une immorale déformation [5]. Encore une fois, la critique interne et la chronologie montrent que si l'on peut, ici encore, parler de plagiat, ce n'est pas à l'Église qu'il faut l'imputer [6].

Mais il n'y a pas que le Gnosticisme dont on ait fait dériver la conception catholique de l'Eucharistie. Comme on l'a fait pour le Baptême, on a essayé aussi d'expliquer l'origine de l'Eucharistie par une influence des mystères. On part de ce fait que certains cultes mystérieux, principalement ceux d'Éleusis [7] et de Mithra [8], comportaient un repas sacré [9]. Hatch [10] voit

1. Hatch-Preusschen, op. cit. p. 228.
2. Ibid. 223.
3. *Adv. Marc.* 1, 14. cf. supra p. 54 ; comp. *Adv. Marc.* 1, 28, supra p. 55 sqq.
4. *Ibid.* 4, 34 cf. supra p. 67.
5. *Adv. Valent.* 30 cf. supra p. 57 sq.; 58 n° 1.
6. Cf. supra p. 309.
7. Ibid. p. 222.
8. Ibid. p. 187, 223.
9. Ibid. p. 222-223.
10. Op. cit. p. 221 sqq. A été suivi par Goblet d'Alviella, Rev. hist. des rel. 1903 p. 160 sqq.

dans l'absorption du cycéon d'Éleusis et dans la manducation du gâteau sacré des précédents de l'Eucharistie. Parmi les partisans de l'école anthropologique, Percy Gardner [1], cherche lui aussi l'origine de l'Eucharistie dans les mystères éleusiniens.

Mais, comme on l'a justement remarqué [2], le point culminant des mystères d'Éleusis n'était pas le repas sacré servi aux initiés ; le texte le Clément d'Alexandrie, qui mentionne la manducation du cycéon, ne se rapporte même pas à l'initiation proprement dite [3]. Comme le montre la traduction latine d'Arnobe [4], c'était une formule dont les modernes ont discuté la valeur [5], et par laquelle on montrait qu'on avait passé par le stage préliminaire de l'initiation, lequel était distinct de la représentation du drame sacré et de la παράδοσις τῶν ἱερῶν ou de la *sacrorum acceptio, sacrorum traditio* dont parle Apulée [6]. Quand le postulant buvait le cycéon, il n'était donc qu'incomplètement initié ; il devait passer par la *sacrorum traditio* pour parvenir ensuite à l'époptie [7].

La communion, au contraire, constitue le point culminant de l'initiation chrétienne solennelle [8]. D'autre part, la cène peut se reproduire tous les jours, isolément ou pendant les réunions fraternelles des agapes ; elle ne constitue donc un rite d'initiation que dans le cas d'initiation solennelle. Les conditions requises pour la célébration du repas sacré d'Éleusis sont tout autres [9].

Il n'est pas non plus possible de comparer, comme le fait Hatch [10] la bibition du cycéon à la communion chrétienne,

1. The origin of the Lord's Supper. London 1893, p. 8-20. A été combattu par Anrich, op. cit. p. 111, n° 1 et Gruppe, Griech. Mythol. p. 1618.
2. Cheetham, op. cit. p. 110 sq.
3. Ibid. p. 271 n° 4.
4. Ibid. p. 271, n° 4.
5. Ibid. p. 271 sqq.
6. Ibid. p. 178 sq.; 190 sqq.
7. Cf. Lenormant, art. *Eleusinia* dans Daremberg et Saglio, p. 569-570.
8. Cf. supra p. 130 sq.
9. Ibid. p. 178.
10. Op. cit. p. 221 Cf. Cheetham, op. cit. p. 113 sqq.

en se basant sur le fait qu'autrefois on recevait la communion aussitôt après le Baptême, de même que les initiés à Éleusis, après un jour de jeûne et après l'accomplissement de lustrations rituelles, buvaient le cycéon et mangeaient le gâteau sacré. Les faits que l'on rapproche ainsi sont sans doute exacts, mais un simple rapprochement de circonstances ne suffit pas à prouver que le repas sacré d'Éleusis avait l'importance ou le sens de la communion chrétienne, c'est-à-dire, celle du sacrifice et de la manducation de la divinité ; car il importe de le remarquer, l'essence de l'Eucharistie ne consiste pas seulement dans la participation à une même coupe, mais dans un festin accompagné de sacrifice.

D'ailleurs, quelle raison y a-t-il d'aller chercher l'origine du sacrement chrétien à Éleusis, alors que l'usage d'un repas sacré existait aussi chez les Juifs, et qu'au surplus, répondant à un besoin de l'humanité, il est devenu une coutume universelle (1) ? M. Cumont n'a-t-il pas écrit quelque part (2) que la manducation d'une nourriture vivifiante était d'un symbolisme trop simple et trop riche, pour n'avoir pas été, sinon inventé, du moins exploité un peu dans tous les mystères ? L'important, dans ce cas, est de discerner ce qu'on a voulu lui faire dire. Ainsi, toujours d'après M. Cumont, le banquet qu'on retrouve dans plusieurs religions orientales n'est parfois que le simple signe extérieur, attestant que les fidèles d'une même divinité sont les membres d'une même famille. Parfois aussi, le repas avait pour but de commémorer un mythe, comme c'est le cas du banquet de Mithra et de Sol (3). Il avait donc sa place obligée dans le drame liturgique qui le représentait (4). Ainsi en était-il vraisemblablement de mets sacrés donnés à Éleusis et dans les mystères d'Attis (5).

Un repas sacré était célébré aussi dans les mystères de Mithra. Nous le savons d'abord par un texte de Saint Justin : “ qu'un pain et une coupe d'eau sont offerts sous certaines

1. Cheetham op. cit., p. 113 sq. Lagrange, Relig. sémitiques, p. 244 sqq.
2. Relig. orient. p. 85.
3. Cf. supra p. 187.
4. Cumont, Text. et mon. I, p. 176, p. 321.
5. Art. *Éleusis*, dans Daremberg et Saglio p. 569.

formules, dans les mystères, chacun le sait ou peut le savoir „ [1]; nous le savons encore par un monument figuré [2]; enfin, un texte de Tertullien nous signale l'oblation du pain : “ *Mithra ... celebrat et panis oblationem* [3]. Ce repas, d'après M. Cumont, n'est que la commémoraison du banquet sacré que Mithra avait célébré avec Sol avant son ascension ; on attendait de ce banquet mystique, surtout de l'absorption du vin consacré, des effets surnaturels ; la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur et la prospérité matérielle, mais la sagesse de l'esprit ; elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprıts malfaisants ; bien plus, elle lui conférait, comme à Mithra, une immortalité glorieuse [4]. Voilà la thèse de M. Cumont.

Une chose en est certaine [5] : c'est l'existence d'un banquet dans les mystères de Mithra ; mais celui de Mithra lui même n'est rien moins que certain. Un banquet était pratiqué dans la plupart des sectes mystérieuses, nous avons dit pourquoi. Cet usage a suffi aux mithriatiques pour en conclure que Mithra avait célébré un festin ; c'est la liturgie qui, ici, a créé le mythe. Il est donc impossible de comparer le banquet célébré dans les cavernes des sectateurs de Mithra, au banquet historique de la dernière Cène dont l'Eucharistie est la commémoraison,

Dans l'Eucharistie, on consacre un mélange de vin et d'eau. Où a-t-on vu que l'on faisait de même dans les mystères de Mithra ? D'autre part, c'est vainement que M. Harnack a essayé de prouver que l'usage officiel de la primitive Église était de célébrer l'Eucharistie avec du pain et de l'eau seulement [6]. Cette pratique fut réprouvée par Saint Cyprien et les évêques qui l'avaient adoptée d'une manière illégitime [7]. Elle était d'ailleurs inspirée par des motifs absolument étran-

1. *Apol.* 1, 66.
2. Cf. Cumont, Text. et Mon. I p. 175, fig. 10. — Mystères de Mithra p. 132, fig. 18.
3. *Praescr. haer.*, 40.
4. Text. et Mon. I, 321, I, p. 320-321 ; I, 174 sq.
5. Cf. Lagrange, art. cité, p. 230.
6. Text. u Unters, VII, 2.
7. *Epist.* 63.

gers au culte de Mithra [1]. Où a-t-on vu ensuite que les paroles dont parle saint Justin sont une formule sacramentelle consécratoire, et non, ce qui est probable, une simple formule explicative du symbole ? Ce n'est pas non plus dans les textes ni dans les monuments figurés que M. Cumont a pu lire les prétendus effets des repas sacrés des mystères. Encore moins y lit-on la foi en la manducation réelle d'un dieu ; elle ne se rencontre même pas dans l'Avesta que M. Cumont invoque à l'appui de sa thèse, bien que Mazdéisme ne soit pas précisément synonyme de Mithriacisme.

Une ressemblance existe entre la Cène chrétienne et la prétendue communion mithriatique, mais elle est surtout plastique. Et s'il y a dépendance artistique, on pourrait se demander de quel côté sont les plagiaires. Les scènes des catacombes sont sûrement antérieures au monument cité par M. Cumont ; elles ont donc grande chance d'être originales ; M. Cumont lui-même parait reconnaître d'ailleurs la dépendance des artistes mithriatiques à l'égard des monuments chrétiens [2].

Firmicus Maternus cite aussi à propos des mystères de Cybèle, une formule faisant allusion à un repas sacré qui aurait eu lieu dans les mystères phrygiens[3].L'auteur chrétien le compare à l'Eucharistie ; il conclut en disant que le pain de ces mystères est un poison, et il lui oppose un autre pain merveilleux, c'est-à-dire le corps et le calice du Christ.

En définitive, le texte de Maternus ne dit qu'une chose : c'est que le banquet dans le culte d'Attis faisait partie du rituel de ses mystères et était un moyen d'initiation ; l'Eucharistie, qui dans le nouveau Testament n'est pas encore citée dans le rituel d'initiation chrétienne, l'a été un peu plus tard et est devenue le terme de l'initiation, à cause de la tendance qui existe au second siècle, de mettre le Christianisme en rapport ou en opposition avec les mystères. Cette tendance, qui a pour auteur principal, Clément d'Alexandrie a certainement influencé la manière de présenter les rites et les

1. Pourrat, op. cit., p. 302, n° 1.
2. Text. et mon. I p. 179.
3. Cf. supra p. 271 n° 4.

dogmes chrétiens. Mais cette communauté de cadres ne comporte pas nécessairement une parenté entre les choses qu'ils contiennent.

Le texte de Maternus ne permet pas de conclure que les mystes phrygiens attribuaient à leur repas des effets semblables à ceux que produit l'Eucharistie. En effet, cette affirmation ne se lit nulle part dans le texte de cet écrivain. La seule chose qui s'y lise, c'est que Maternus fait ce rapprochement ; mais il peut n'avoir qu'une valeur oratoire : tout son livre est écrit dans ce ton. L'on est d'ailleurs fondé à se demander s'il a connu les doctrines ésotériques des cultes mystérieux [1].

On a cherché aussi des analogies pour l'Eucharistie dans le culte de Dionysos, dans celui des Grands-Dieux de Samothrace et dans celui d'Atargatis.

Les mystes de Dionysos auraient donc cru, en mangeant le taureau, manger la divinité et s'en incorporer la force [2]. Sans doute, le taureau est un symbole de Dionysos, mais il n'est pas le seul : bien d'autres animaux lui sont consacrés [3]. Puis, Dionysos n'est pas seulement le dieu ταυρόμορφος ; il est aussi le dieu ταυρόφαγος [4]. Enfin, pas un texte n'autorise à parler de la foi des mystes de Dionysos en la manducation réelle du dieu ; en fait, l'omophagie du taureau ou du chevreau symbolise probablement l'épisode de la destruction et de la manducation de Dionysos par les Titans, ou les transports sauvages de Dionysos et des thiases ; tout au plus pourrait-on parler ici d'une union mystique avec le dieu.

Rien non plus ne prouve que les poissons dont l'usage était proscrit, parce que consacrés à Atargatis, soient peu à peu devenus, par suite de cette consécration, une nourriture sainte [5]. Plus on pénètre dans l'étude des sociétés primiti-

1. Cumont, Relig. orient. p. 19.

2. Robertson Smith, Religion of the Semites. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, II p. 96. Decharme, Mythol. de la Grèce antique, 1879 p. 438. Gruppe, Griech. Mythol. p. 729 sq.

3. Cf. art. *Bacchus*, dans Daremberg et Saglio, 619 sqq.

4. Art. *Bacchus*, Ibid. p. 628.

5. Cumont, Relig. orient. p. 142. Hepding, Attis, etc. p. 186.

ves, écrivait le P. Lagrange [1], plus on se convainc que le plus souvent le motif religieux leur tenait lieu d'un principe rationnel. Or, on croyait que la manducation de la chair du poisson consacré à Atargatis, provoquait des ulcères [2]. Il est donc très probable que la défense de manger ces poissons n'était qu'une mesure d'hygiène prophylactique. mise sous le couvert et la sauvegarde de la religion [3]. Mais de là à pouvoir conclure que cette nourriture est une nourriture divine, il y a loin.

Il est possible aussi que, dans les mystères des Grands-Dieux de Samothrace, un aliment et un breuvage aient figuré le déchirement du dieu taureau, et que la participation à ces mets ait constitué une promesse d'immortalité pour le nouveau Dionysos [4]. Mais ce n'est là qu'une simple possibilité et non un fait historique réellement prouvé.

Enfin, la Nouvelle Liturgie de Mithra parle bien d'une vie nouvelle, d'une immortalité bienheureuse, mais elle ne met nullement l'obtention de ces biens en relation avec un repas sacré.

Elle est donc bien peu défendable au point de vue historique, la thèse de M. Dieterich qui, dans sa Mitrasliturgie [5], a tenté d'expliquer les passages obscurs et peu nombreux se rapportant aux repas sacrés de mystères. Dans ces repas, on aurait cherché, en mangeant la divinité, une union intime, voire même une union corporelle avec elle. De même, dit M. Dieterich, que le sauvage croit entrer en possession de la force de l'homme ou du taureau, en mangeant leur chair, ainsi l'initié, en mangeant Dieu, croyait s'approprier la force et la puissance divines.

Malheureusement, ce système a le tort de ne reposer sur aucun texte ni sur aucun monument païen. Pas un auteur chrétien non plus ne témoigne, d'une manière formelle, de la croyance à la manducation de la divinité dans les mys-

1. Relig. Sémitiques, p. 147.
2. Ibid. p. 148.
3. Lagrange, Ibid. Cumont, Relig. orient. p. 285 sq.
4. Dieterich, Mithraslit. p. 104 sq.
5. p. 100 sqq.

tères ; Tertullien a bien une allusion incertaine au banquet des mystères de Mithra, mais il ne fait, en le citant, qu'un rapprochement purement extérieur ; or, si les repas des mystères avaient eu la même importance que le banquet de l'Eucharistie, Tertullien, qui pour des raisons polémiques ou pédagogiques, souligne les ressemblances qui existent entre mystères chrétiens et mystères païens, et qui même est porté à les exagérer de par l'influence de sa formation oratoire et juridique, Tertullien, dis-je, n'aurait pas manqué de le signaler, pour montrer la vanité des croyances païennes. Ne l'a-t-il pas fait, d'ailleurs, en d'autres circonstances, en comparant par exemple les rites du Baptême chrétien et les effets qu'il produit aux rites de purification pratiqués dans les mystères païens et aux effets qu'on en espérait ? A propos de l'Eucharistie, rien de semblable. Tertullien se contente de citer, sans plus, l'usage d'un repas chez Mithra. Si un parallèle plus approfondi eût été possible et si Tertullien l'avait esquivé, des protestations se seraient élevées qui auraient nécessité la réponse des Apologistes et leurs œuvres nous en auraient laissé probablement plus d'une trace, étant donnés l'importance et le caractère tout spécial de l'objet en litige.

De fait, ce reproche ne s'est pas rencontré ; c'est donc qu'il n'était pas possible. Le seul texte qu'on pourrait apporter (abstraction faite de l'explication que nous en avons donnée antérieurement) pour justifier la prétendue croyance concernant les repas des mystères, est celui de Firmicus Maternus. Mais ce texte appartient à la seconde moitié du quatrième siècle, donc à une époque tardive, et il est précisément relatif au culte d'Attis, qui plus que tous les autres, a cherché à se modeler sur le Christianisme. En tout cas, saint Paul ([1]) constatait déjà l'imcompatibilité des cultes phrygien et chrétien, et à supposer que, plus tard, ils se soient rencontrés en un point, on pourrait soupçonner le culte de la *Magna Mater* d'être coupable de plagiat.

La conclusion de ce débat, c'est qu'en dehors de l'Eglise, il est impossible de prouver historiquement que, à n'importe

1. 2 *Cor.* 5,15 : *τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ ;*

quelle époque et dans n'importe quelle religion, on ait cru manger la divinité dans un repas sacré.

Les repas des mystères ne peuvent donc produire une union corporelle du myste et de la divinité. L'union qu'ils opèrent est tout au plus une union mystique : cette union est censée realisée avec le dieu par l'union au mythe ou drame sacré, dont le repas est la commémoraison et, à une époque plus tardive, par la collation des vertus morales symbolisées par les aliments que l'on consume dans ces repas.

Pour le Christianisme, au contraire, cette vérité est incontestable ([1]), l'école adverse elle-même le reconnait ([2]). La croyance chrétienne en la présence d'un Dieu dans l'Eucharistie est donc tellement particulière au Christianisme et tellement singulière qu'elle ne peut avoir été empruntée. Elle ne peut s'expliquer ni par le paganisme, ni par le Judaïsme, elle n'est pas non plus l'œuvre du génie de saint Paul ; elle est l'œuvre originale de l'amour du Christ.

On a proposé aussi divers systèmes pour expliquer l'origine du concept sacramentel de l'Eucharistie et des autres sacrements, surtout du Baptême et de la Confirmation. Certains critiques, Pfleiderer, Holtzmann, Dieterich ([3]) croient que saint Paul l'aurait emprunté au monde païen environnant, particulièrement aux mystères, pour le transplanter ensuite dans le Christianisme. D'après d'autres, Gunkel ([4]) Bousset, Wernle, l'Apôtre aurait apporté ce concept de l'école rabbinique de Jérusalem, c.-à-d. du Judaïsme de son temps, mais transformé par toutes sortes d'influences syncrétiques, surtout par l'influence de Babylone. D'autres encore par exemple, Von Dobschütz ([5]), pensent que c'est peine perdue que de se demander d'où saint Paul aurait tiré le concept sacramentel, puisque ce concept est inconnu au Christianisme primitif. Tout au moins, l'Église primitive a-t-elle un concept qui n'est pas celui du concept catholique

1. 1 *Cor.*, 10, 16-17 ; 11, 27. Joann. 6, 53 sq.

2. Dieterich, Mithraslit. 106. O. Pfleiderer, Das Christusbild, 107.

3. Mithrasliturgie.

4. Zum Verständnis des N. Testaments.

5. Sakrament u. Symbol in Urchristentum, dans Theolog. Studien u. Kritiken, 1905 p. 36.

de sacrement efficace *ex opere operato.* La thèse de Von Dobschütz est dirigée contre Heitmüller [1] et Dieterich. D'après lui, la pensée sacramentelle du Christianisme primitif unit à des rites symboliques l'accomplissement d'effet salutaires qui sont réels, mais qui sont produits par Dieu avec ou sans le concours d'un rite. Il n'y a donc aucune relation physique entre le rite et l'effet produit, mais celui-ci est toujours censé produit moralement; la langue mystique de l'Église est une langue figurée qui désigne des effets moraux et non physiques. De plus, l'accomplissement des rites du Baptême et de l'Eucharistie n'est pas en connexion immédiate avec la résurrection du Christ et l'espérance de la résurrection corporelle. Cette participation doit être prise dans un sens moral et figuré suivant la conception gnostique. Ce n'est donc pas de Paul que le Christianisme primitif a reçu le concept d'efficacité magico-sacramentelle *(ex opere operato)*; ce concept ne vient pas non plus de Jésus. D'ailleurs, d'après Von Dobschütz, la tradition de l'institution du Baptême et de l'Eucharistie par le Christ serait sérieusement mise en doute. Cette conception ne vient pas non plus du Judaïsme ni des mystères; elle est une création chrétienne postérieure. Telles sont les idées de Von Dobschütz.

Gruppe [2] nie également la valeur sacramentelle de l'Eucharistie. " Sans contredit, dit-il, la cène de Jésus ne peut avoir une signification sacramentelle. Le Christianisme primitif doit ici avoir été influencé de l'extérieur... Ce ne peut être par le Judaïsme car l'idée d'une nourriture et d'une boisson sacramentelles lui est absolument étrangère ". Il est donc probable que c'est en Orient, en Assyro-Babylonie, qu'il faut en rechercher l'origine.

Nous ne pouvons songer à discuter dans le détail chacune de ces opinions, qui sont relatives à des questions purement théologiques, ce qui nous entraînerait à sortir du cadre que nous avons donné à notre travail. Contentons-nous de constater l'apriorisme avec lequel ces critiques procèdent: " le Christianisme primitif ne " peut " avoir eu une signification

1. Taufe u. Abendmahl bei Paulus, Gottingen 1903, p. 18.
2. Griech. Mythol. p. 1618, n° 4.

sacramentelle; il “ doit „ avoir été influencé de l’extérieur „! — Pour connaître l’opinion que de Christianisme primitif se faisait du Baptême et de l’Eucharistie, on fait abstraction du témoignage des synoptiques (1) ; on met “ sérieusement „ en doute l’institution par le Christ du Baptême et de l’Eucharistie, et si quelques témoignages de ce Christianisme primitif (2) montrent la pensée de la résurrection mise en corrélation avec l’Eucharistie, on déclare qu’ils ont une importance moindre parce qu’ils sont à la limite de l’Urchristentum (3).

Peu importe d’ailleurs que le Christianisme primitif ait usé ou non de la terminologie moderne, pour exprimer l’efficacité *ex opere operato* du sacrement. Ce qui importe, c’est que le Christianisme primitif ait eu l’idée de cette efficacité, et cette idée il n’a pas dû l’emprunter au paganisme ; des concepts analogues existaient dans le Judaïsme.

Il nous reste à dire un mot de l’origine de la conception de l’Eucharistie comme sacrifice. Ici non plus, l’influence des mystères n’est pas probable. Car, outre que les mystères sont essentiellement secrets, s’il fallait songer à une influence quelconque, on devrait penser au culte public, dont le sacrifice constituait l’acte fondamental (4). Or, ici encore, la première influence à invoquer serait la religion juive, où les sacrifices étaient si fréquents.

C’est ce que les écrivains chrétiens n’ont d’ailleurs pas manqué de faire, vu qu’ils considèrent, avec les prophètes, le sacrifice eucharistique comme la continuation, ou plutôt le perfectionnement des sacrifices imparfaits de la Loi ancienne : *sacrificia vestra non excipiam ; quoniam ab ortu solis usque in occasum nomen meum glorificatum est in nationibus et in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni* (5).

1. Von Dobschütz, op. cit. p. 1-19.
2. Joann. 6, 51-56, Saint Ignace, *Trall.* 8, 1 ; *Rom.* 7, 3.
3. Von Dobschütz, op. cit. p. 18-19.
4. Cheetham, op. cit. p. 118.
5. Tertullien, *Adv. Marc.* 3, 22. Cf. supra p. 55-57. Cf. Lagrange, Religions sémitiques, p. 268.

CHAPITRE II.

La collation de lait et de miel.

§ 1. Valeur de ce rite chez Tertullien.

Ce rite constitue, avec l'Eucharistie, le dernier acte de l'initiation solennelle [1]. Il apparaît pour la première fois chez Tertullien [2] et chez Clément d'Alexandrie [3] ; il disparaît de l'Église d'Afrique avec le troisième concile de Carthage (397) ; il continue néanmoins dans l'Église romaine jusqu'à la fin du sixième siècle (vers 600) et aujourd'hui encore, il subsiste chez les Coptes et chez les Ethiopiens [4].

Voici d'abord les deux textes ou Tertullien nous parle de ce rite ; *sed ille quidem* (le dieu de Marcion) *usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris* [5]. Dans le second texte, Tertullien décrit le rituel de l'initiation chrétienne : *denique ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquando prius in ecclesia sub antitistis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus, exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadam abstinemus* [6].

1. Cf. supra p. 130-131.
2. *Adv. Marc.*, 1, 14. *Cor.*, 3.
3. *Paed.* I, 6, 34 ; 6, 45 ; 6, 51. Cf. Anrich, op. cit., p. 216.
4. Usener, Milch u. Honig in griech. u. altchristl. Anschauungen u. Kulten, dans Rhein. Museum, 1902, II, p. 177-195.
5. *Adv. Marc.*, 1, 14.
6. *Cor.*, 3.

Quelle est, d'après ces deux textes, la valeur attribuée par Tertullien à cette collation ? D'après le premier, il est le symbole de l'enfance renouvelée dans le Christ par le Baptême [1], ou de la renaissance chrétienne. Saint Jérome, citant le second, lui donne une valeur identique [2].

Or, la *renatio*, aussi bien dans les mystères chrétiens [3], que dans les mystères païens [4], comporte non seulement un point de vue négatif ou cathartique, mais aussi un point de vue positif et eschatologique.

Pratiquement, est-ce là la valeur que Tertullien attribue à la collation de lait et de miel ?

De prime abord, si l'on considère la place que le rite tient dans l'ensemble des rites de l'initiation chrétienne, il semble que la signification qu'on y attachait ait dû être principalement positive : il vient en effet après le Baptême, que Tertullien considère avant tout comme un rite de purification [5], et il se rattache à l'Eucharistie, qui est un rite essentiellement positif et eschatologique. Or, les commentaires de saint Jérome paraissent lui donner une valeur nettement positive, quand ils en font un symbole d'innocence. Le second a même l'air d'insinuer que ce symbolisme est plutôt celui qui était attaché au lait, bien que, nous l'avons signalé plus haut, le lait et le miel aient été mélangés dans la même coupe [6].

Mais la collation de lait et de miel ne symbolise pas que l'innocence des nouveaux-nés dans le Christ ; elle a aussi une valeur eschatologique, indiquée par l'expression *lactis et lactis concordiam praegustamus*, laquelle, selon l'heu-

1. *Infantare* = nourrir comme des enfants.

2. *Dialogus contra Luciferianos*, 8 : *nam et multa alia quae per traditionem in ecclesiis observantur auctoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt, velut in lavacro lactis et mellis praegustare concordiam in infantiae significationem.* — *Comm. in Esaiam prophetam, ad* 55, 1 : *lac significat innocentiam parvulorum ; qui mos ac typus in occidentis ecclesiis hodie usque servatur, ut renatis in Christo vinum lacque* (le lait et le miel étaient mélangés dans la même coupe, cf. Anrich, op. cit., p. 216, n° 3) *tribuatur.*

3. Cf. supra p. 135 sqq.

4. Ibid. p. 247 sq.

5. Ibid. p. 143.

6. Ibid. p. 332, n° 3.

reuse explication d'Usener [1], réunit à la fois et les paroles et la pensée de la liturgie, et signifie que le lait et le miel, dont le mélange symbolise l'union du terrestre et du céleste dans le Christ [2], sont offerts au néophyte comme un avant-goût *(prae)* de l'éternelle béatitude [3].

1. Usener, art. cit. p. 186, n° 37:

2. Cf. le formule de la bénédiction du lait et du miel du *Sacramentarium leoninum*, dans Duchesne, Orig. culte chrét. p. 130 sqq.

3. A ne considérer que les renseignements fournis par Tertullien, on pourrait se demander s'il ne faut pas placer la collation de lait et de miel avant la réception de l'Eucharistie. Néanmoins, le texte de l'*Adv. Marc.* 1, 14, qui énumère un certain nombre de rites copiés par Marcion, n'a pas précisément pour but d'opposer le rituel d'initiation catholique à celui des Marcionites. L'autre texte de Tertullien *(Cor.* 3) a pour but de montrer que certaines observances rituelles, bien que non inscrites dans les Livres saints, n'en sont pourtant pas moins vénérables et d'institution divine. Il signale dans ce but quelque uns de ces rites, en quelque sorte accessoires, de l'initiation : il commence par les rites supplémentaires du Baptême, ne signale pas l'onction ni l'imposition des mains, arrive à la collation de lait et de miel et ajoute qu'à partir de ce jour, on s'abstient du bain quotidien durant une semaine. Il s'agit évidemment ici de quelques-uns des rites d'initiation solennelle, mais cette description est par trop incomplète, et la thèse de Tertullien, par trop spéciale, pour qu'on puisse en tirer une conclusion relative à l'ordonnance successive des rites de l'initiation. — A la suite de cette description tronquée des rites d'initiation chrétienne, Tertullien signale sans doute l'Eucharistie, sans la mettre nullement en rapport avec l'initiation, mais uniquement pour signaler la part d'influence que la tradition non écrite a eue dans la manière dont on communie : on le fait dit-il, dans les agapes *(in tempore victus)*, puis dans les *antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.* Plus loin, il parle de circonstances spéciales où l'on célèbre la messe : *oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus.* Puis, il revient encore à la communion : *calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.* Il n'y a donc pas, dans tout ce chapitre, d'ordre rigoureux ; ce qu'il dit de l'Eucharistie et de la Messe est général et nullement mis en relation avec l'initiation.

Enfin, il est certain de par ailleurs, que la collation de lait et de miel était prise après l'Eucharistie : saint Jérôme, mettant cette *collatio* en relation évidente avec l'initiation chrétienne, la mentionne après l'Eucharistie : *ut renatus in Christo vinum lacque tribuatur;* et à cette occasion ainsi qu'à celle du commentaire fait par lui de Tertullien (*Cor.* 3), il souligne l'antiquité de ce rite dans les Églises, surtout celles d'Occident ; la postposition de la collation de lait et de miel n'est donc pas une modification apportée au rituel primitif. C'est ainsi également que ce rite était pratiqué chez les Égyptiens,

La collation de lait et de miel a-t-elle aussi,dans la pensée de Tertullien, une valeur cathartique semblable à celle qui, dans certains rites d'initiation païenne, était attribuée au miel ?

Sans doute, la *renatio*, au rituel de laquelle se rattache cette collation, comporte d'abord une idée de purification, mais des raisonnements et des déductions de ce genre, bien à leur place dans un traité de logique pure, ne s'imposent pas nécessairement dans une question d'herméneutique, surtout si l'on considère que cette collation ne vient dans le rituel de l'initiation qu'après l'Eucharistie, qui n'est pas un rite de purification.

Il semble néanmoins que si, vraisemblablement, Tertullien n'a pas eu en vue, en parlant de l'initiation, la valeur cathartique que nous verrons plus tard attachée au miel, il a eu pourtant connaissance de ses propriétés naturelles. Voici un passage qui le prouve.

Dans l'*Adv. Marc.* 4, 21, Tertullien démontre que le Christ marcionite n'était pas, comme le nôtre, susceptible d'humiliations : il n'a pu être humilié à sa naissance, car il n'est pas né suivant le mode ordinaire. Suit une de ces descriptions réalistes auxquelles Tertullien s'abandonne si souvent et à laquelle il ajoute : *nec statim lucem lacrimis auspicatus est et primo retinaculi sui vulnere, nec multum ablutus, nec sale et melle medicatus, nec pannis iam sepulturae involucrum initiatus,... sed de coelo expositus semel, grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus et deus tantum.*

L'expression *sale et melle medicari*, employée dans une description aussi réaliste, ne semble pas, à première vue, avoir été inspirée à notre auteur par la préoccupation de faire du symbolisme, surtout si on la considère isolément. Il ne faudrait pourtant pas, à priori, écarter tout symbolisme, surtout qu'on en trouve la trace dans l'un des membres de cette description *(nec pannis iam sepulturae involucrum*

les Coptes et les Éthiopiens (Cf. Usener, art. cit. p. 186 sq.) Or, c'est probablement de là qu'il est passé dans l'Église de Carthage (Usener, 186, n° 37.) Le troisième concile de Carthage(397) le supprima comme rite eucharistique. Enfin le *Sacramentarium leoninum,* qui est le dernier à signaler le rite de la collation en Italie, le présente comme faisant suite à l'Eucharistie, cf. Duchesne, op. cit. p. 130 sq.

initiatus), et que l'usage du sel et du miel, considéré uniquement comme une précaution antiseptique, paraît presque superflu après celui de lotions abondantes *(multum ablutus)*.

Il est remarquable qu'on trouve dans Ezéchiel un développement absolument parallèle à celui que nous donne ici Tertullien. Le Seigneur s'adresse à l'ingrate Jérusalem, maudite de sa naissance [1] : *et quando nata es, in die ortus tui, non est praecisus umbilicus tuus, et aqua non est lota in salutem, nec sale salita, nec involuta pannis.* Ce texte peut être conçu dans un sens symbolique, vu qu'il sert de terme de comparaison. Peut-être pourrait-on voir un indice de ce symbolisme dans l'expression *et aqua non es lota in salutem* [2].

Evidemment, nous n'affirmons pas que Tertullien avait en vue le passage d'Ezéchiel, quand il écrivant l'*Adv. Marc.* 4, 21, bien que sa connaissance approfondie de l'Écriture ne rende pas la chose impossible, mais nous trouvons de part et d'autre, non la description d'un rite religieux, mais deux analyses parallèles d'un même fait, au cours desquelles, surtout de la première, on peut découvrir des traces de symbolisme.

Ce qui est certain, c'est que Tertullien montre,en employant l'expression *sale et melle medicari*, qu'il connaissait les propriétés naturelles et l'usage qu'on faisait de ces deux éléments ; ce qui est probable, c'est que, dans cette même expression, il avait en vue la signification symbolique qui leur était attachée et qui devait être basée sur leurs propriétés naturelles. Ce sont donc ces dernières qu'il nous faudrait connaître, pour pouvoir déterminer la valeur symbolique qu'il aurait pu leur attacher.

Un moyen d'y arriver, est d'interroger l'ancien Testament. Antérieurement déjà, nous avons constaté que Tertullien recourait à cette source pour expliquer le symbolisme des rites de l'initiation chrétienne ; d'autre part, un texte comme

1. Ezéchiel, 16, 4 (Vulgate)

2. Considérée seule, cette expression peut avoir une signification réelle et vouloir dire : on ne vous a pas lavé pour vous purifier, pour vous donner le bien-être.

celui d'Ezéchiel, surtout si on le considérait comme étranger à tout symbolisme, nous permettrait d'espérer que nous pourrons apprendre dans les mêmes sources, les propriétés naturelles que l'antiquité attachait à ces éléments.

Quelle est donc la valeur du sel dans l'Ancien Testament ? Le sel est employé pour purifier l'eau [1] ; on s'en sert aussi dans les sacrifices [2],probablement pour purifier les victimes. Le sel est encore un moyen de stérilisation et de destruction [3]. Il sert aussi de condiment pour les aliments qu'il conserve et qu'il préserve de la corruption [4] ; il est donc aussi une nourriture [5]. Enfin, manger le sel est parfois synonyme de " faire un traité, conclure une alliance [6] „. Le sel est donc un élément de purification, de conservation et de nutrition.

Quant au miel, il est le symbole de la douceur [7], du bonheur [8] ; il caractérise la terre promise où doivent couler des ruisseaux de lait et de miel [9] ; il est une nourriture qui donne la sagesse [10]. Le miel est donc ordinairement le symbole du bonheur, et ce bonheur peut-être conçu comme terrestre ou eschatologique ; on ne voit nulle part qu'on lui ait attribué une valeur cathartique.

Revenons maintenant à l'expression de Tertullien *sale et melle medicari.* Le verbe *medicare* signifie proprement guérir; pris au figuré, il signifie corriger, asperger. Il éveille donc avant tout une idée de purification et de conservation ; cette signification est évidente quand il est employé avec le régime *sale ;* et même, en recourant à une signification prégnante (zeugma) de *medicare,* pour expliquer son emploi avec le second régime *melle,* la même valeur est certaine. Nous con-

1. 4 *Reg.* 2, 20-21.
2. *Lev.* 2, 13 ; *Num.* 18, 19 ; 1 Esd., 4, 14 ; 6, 9 ; 7, 22 ; Ezech. 43, 24.
3. *Deut.* 29, 23 ; *Eccl.* 43, 21, *Sap.* 2, 9. *Iudic.* 9, 45. — Marc., 9, 48.
4. Iob, 6, 6. — Matth. 5, 13, Luc, 14, 34.
5. *Eccl.* 39, 37.
6. Esd., 4, 14.
7. *Iudic.* 14, 8, 9, : *Ps.* 118, 103 ; 18, 11 ; *Cant.* 4, 11 ; 5, 1 ; *Eccl.*, 24, 27 ; 49, 2, Ezech., 3, 3 ; *Apoc.* 3, 3.
8. Ezech., 16, 13, 19.
9. *Exod.*, 3, 8, 17 ; 13, 5 ; 34, 3 etc., (très fréquent dans l'A. T.)
10. Isaïe, 7, 15, 22.

cluons donc que Tertnllien connaissait au moins l'emploi du miel comme agent de purification ou comme moyen antiseptique. Il est d'autre part très vraisemblable, d'après tout le contexte, que, dans cette expression *sale et melle medicare*, Tertullien avait l'intention de souligner la valeur symbolique du sel et du miel ; le symbolisme total qu'il a pu avoir en vue serait donc celui de purification, de préservation, et de bonheur terrestre.

Néanmoins, comme l'expression de Tertullien n'est pas employée à décrire un rite nettement liturgique, et comme sa valeur symbolique n'est pas absolument certaine, nous n'en tiendrons pas compte dans l'explication du symbolisme attaché à la collation rituelle du lait et du miel, et dans la discussion que nous ferons relativement à l'origine de ce rite.

§ 2. L'usage du miel dans les mystères.

Le miel était employé dans les mystères de Mithra : pour être initié au grade de *Leo*, il fallait d'abord se soumettre à des purifications. Mais comme le lion était l'emblême du principe igné (1), on renonçait à se servir de l'eau, élément hostile au feu et c'était le miel que l'on versait sur les mains de l'initié, comme c'était de miel que l'on enduisait sa langue (2).

D'après Cumont, l'effet de cette purification ou baptême mithriatique était de préserver l'initié de toute tache et de tout péché (3) ; Usener, lui aussi, voit dans cette purification un rite sacramentel, le premier de l'initiation aux quatre grades supérieurs qui constituent l'initiation proprement dite. Les trois premiers grades ou degrés inférieurs sont pour lui le correspondant du catéchuménat chrétien (4).

On présentait aussi du miel au futur *Persa* (cinquième degré de l'initiation) à cause de sa vertu préservative (5) ; et de fait, on paraît, d'après Cumont (6), avoir attaché des propriétés merveilleuses à cette substance, qu'on croyait pro-

1. Tert., *Adv. Marc.* 1, 13.
2. Cf. Porphyre, *Antr. nymph.* 15, cf. Cumont, Text. et Mon. II, p. 40 b.
3. Ibid. I p. 319-20.
4. Art. cit. p. 195.
5. Porphyre, loc. cit.
6. Loc. cit.

duite sous l'influence de la lune. Dans cette initiation, le Perse, d'après Usener, mangeait le miel : conformément aux vieilles croyances mithriatiques, on le prenait, dit-il, comme un aliment divin, et ce repas assurait au nouveau Perse la divinité et l'immortalité (1).

§ 3. Origine du rite et du symbolisme attaché au rite chrétien de la collation de lait et de miel.

Examinons d'abord la question de l'origine du rite lui-même.

Nous écartons dès le principe l'origine gnostique de ce rite. Tertullien présente, nous l'avons vu ailleurs, le rituel d'initiation chez les gnostiques, comme une imitation du rituel catholique (1); il parle de ce rite comme d'un rite depuis longtemps déjà implanté dans l'Église (2) ; et c'est pourquoi, avec Harnack, nous pensons que le Gnosticisme n'a pas été l'inspirateur de l'Église.

Cet usage vient-il des mystères, ou bien les mystères l'ont-ils emprunté au Christianisme ? Usener, qui remarque l'emploi du miel dans les mystères de Mithra, affirme qu'une influence du Christianisme est impossible au second siècle; aucune collation de lait et de miel n'est connue dans les mystères ; pourtant il serait probable que c'est le Christianisme qui a imité un mystère païen quelconque ; tout ceci, sans preuve ; d'autre part, Usener remarque que la naissance spontanée de cet usage au sein même de la communauté chrétienne n'est certainement pas à exclure complètement. La coutume de donner aux nouveaux-nés le miel et le lait était très répandue, et de là à symboliser la renaissance chrétienne du Baptême en donnant cette collation aux initiés au Christianisme, il n'y a pas tellement loin ; aussi est-ce là l'explication que donne le plus ancien témoin de ce rite, Clément d'Alexandrie quand il compare le lait, nourriture de la naissance corporelle, avec le lait et le miel, aliment de la renaissance spirituelle.

Malheureusement, Clément ne dit pas quelle est l'origine

1. *Adv. Marc.* 1, 14. Cf. supra p. 314, n° 1.
2. Cf. Duchesne, op. cit. p. 322.

de l'emploi du miel. Dès lors, cet usage paraît, d'après Usener, avoir été introduit d'ailleurs dans l'Église plutôt que d'y être né spontanément.

A cette argumentation bien peu solide, nous pouvons opposer des faits : il est possible que l'usage du miel dans les initiations aux mystères de Mithra ne soit pas dû à une influence chrétienne [1], mais ce qui est certain, c'est qu'à l'époque assez précoce où l'usage de lait et de miel s'est introduit dans la liturgie chrétienne, c'est-à-dire dans le cours du second siècle, l'influence du Mithriacisme sur le Christianisme est impossible à constater.

Remarquons ensuite que la valeur attribuée au miel est différente dans les deux mystères : il a dans les mystères de Mithra une valeur cathartique et eschatologique ; dans l'initiation chrétienne le lait et le miel ne sont pas des moyens de purification ; de plus, le miel n'y joue pas comme dans les mystères persiques un rôle indépendant, mais il est mélangé au lait [2].

Or, si l'Église avait emprunté l'usage de la collation aux mystères, on devrait retrouver de part et d'autre, entre le rituel et la signification qu'on y attachait, une ressemblance plus considérable, pour ne pas dire une relation d'identité.

Ce rite doit donc être né spontanément dans l'Église. Sans doute, ni Tertullien ni Clément ne nous disent la source immédiate où l'Église en a puisé l'inspiration, mais il est facile de le deviner : nous savons que c'est à l'Écriture que Tertullien en appelle pour expliquer, et l'origine des sacrements ou des sacramentaires, et celle de leur symbolisme. Or, le nouveau Testament et les premiers écrits chrétiens nous signalent l'habitude antique de nourrir les enfants, de lait [3], ou de miel et de lait [4] ; l'ancien Testament repré-

1. Voyez pourtant sur la possibilité d'une influence chrétienne sur les mystères de Mithra, Harnack, Mission, p. 273. Dieterich, Mithraslit. p. 68².

2. Anrich, op. cit. p. 210.

3. 1 Petri, 2, 2 : *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν*. Cf. 1 *Cor*. 3, 2. *Hebr*. 5, 12, 13.

4. *Epist. Barn*. 6, 17 : *ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται*.

sente régulièrement la terre promise, comme celle où doivent couler des ruisseaux de lait et de miel, symboles de la céleste Jérusalem [1]. Isaïe 7, 15 signale le lait et le miel dans un texte messianique : *Butyrum* [2] *et mel comedet, ut sciat reprobare malum, et eligere bonum.* N'était-il pas naturel qu'on pensât à ce texte à propos de l'acte qui introduit le fidèle dans la vie chrétienne ? De plus, le texte attribue au lait et au miel une influence morale, celle d'éclairer sur la valeur morale des actes, pour y discerner le bien et le mal. L'application à la vie chrétienne s'imposait. Or, Isaïe est du huitième siècle. Les sources d'inspiration bibliques étaient donc abondantes. Il est même probable que la pratique chrétienne a été inspirée directement par ce texte d'Isaïe.

Néanmoins, si Usener ne rejette pas absolument l'origine biblique du rite lui-même de la collation de lait et de miel, il trouve que cette explication, qui est l'explication traditionnelle, n'est pas suffisante à expliquer le motif pour lequel on présente un mélange de ces deux aliments à ceux qui viennent d'être initiés au Christianisme, pas plus qu'elle n'explique l'origine du symbolisme eschatologique attribué à ce dernier acte du rituel d'initiation ; car si la conception biblique de la terre promise avait été assez puissante pour se transformer en une action liturgique, le rite qu'elle aurait provoqué eût été la collation de lait et de miel à l'article de la mort, plutôt qu'à la réception dans la communauté chrétienne ; elle aurait constitué, pour ceux qui allaient trépasser, comme un avant-goût de l'éternelle béatitude. Il n'y aurait donc moyen d'expliquer que cette valeur eschatologique a été attachée à un rite d'initiation, que par l'intervention d'une pensée intermédiaire. Cette pensée, la seule, c'est, d'après Usener, la croyance que le miel ou même, d'après Pindare [3], le mélange de lait et de miel est la nourriture des

1. *Exod.* 3, 8, 17 ; 13, 5 ; 33, 3. *Levit.*, 20, 24. *Num.* 13, 28 ; 14, 8 ; 16, 13, 14. *Deut.* 6, 3 ; 11, 9, 26, 9 ; 15 ; 27, 3, 31, 20. Iosue 5, 6. *4 Reg.* 18, 32. Iob. 20, 17. *Eccl.* 46, 10. Ierem. 11, 5 ; 32, 22. Baruch, 1, 20. Ezech. 20, 6, 15.

2. La Vulgate dit *butyrum*, mais le mot hébreux *hemah* signifie lait caillé.

3. *Nem.* 3, 79. Cf. Usener, art. cit. p. 177, n° 10.

dieux et un aliment qui confère l'immortalité (1) ; ainsi, Dionysos manifeste sa présence sur la terre en y faisant couler le lait et le miel. Le miel est aussi la nourriture des Bacchantes (2) et des prêtres (3). On croit s'unir à la divinité dans la forêt où l'on boit de l'hydromel. C'est encore à cette croyance qu'il fait rattacher la conception de sources et de ruisseaux de miel ornant le pays des dieux et celle de la Jérusalem céleste, avec ses sources de lait et de miel. Or, ajoute Usener, c'est dans le culte et dans le mythe de Dionysos que ces conceptions sont les plus vivantes (4) ; ce sont donc des idées grecques ; or, c'est seulement dans les pays grecs ou hellénisés qu'on trouve l'usage de la collation de lait et de miel, c'est-à-dire dans les Églises d'Égypte, d'Afrique et de Rome. Usener prétend même que cet usage serait né en Égypte. L'auteur ne conclut pas, mais sa pensée transparait : le rite de la collation de lait et de miel et sa valeur eschatologique seraient dûs à l'influence du culte de Dionysos sur le Christianisme (5).

Que faut-il penser de son argumentation ? Examinons d'abord soigneusement les faits : nous sommes en présence d'une double série de textes, dont la valeur est symbolique : les uns, Juifs ou Chrétiens nous présentent l'usage de lait ou de miel comme la nourriture de l'enfance, ou comme le symbole d'une renaissance mystique, ou lui donnent une valeur eschatologique. Nous avons à côté de ceux-ci, des textes païens, qui nous présentent le miel, quelquefois le mélange de lait et de miel comme la nourriture des dieux.

Avant d'affirmer une dépendance quelconque, il convient de se demander si le symbolisme que ces aliments expriment

1. Porphyre, *De antro nymph.* 16 : θεῶν τροφῆς οὔσης τοῦ μέλιτος. Cf. Usener art. cit. p. 178, n° 5.

2. Usener. p. 178.

3. Ibid. p. 179.

4. Ibid. p. 190.

5. L'opinion d'Usener a été suivie par Reitzenstein, Poimandres, p. 228, Gruppe, Griech. Mythol. p. 1426 n° 4. Cf. aussi Gruppe dans Bericht uber Mythologie u. Religionsgeschichte, (Jahresbericht de Bursian, Supplem. 1908.)

n'est pas une conséquence de leurs propriétés naturelles, et si par conséquent il n'est pas possible qu'un symbolisme identique soit éclos dans des milieux différents, et cela en raison de propriétés naturelles dont la simplicité rendra leur symbolisme universellement accessible. L'eau n'est-elle pas dans tous les cultes le symbole de la purification ? Ne pourraît-il pas en être ainsi du lait et du miel ?

L'usage de ces deux aliments était très fréquent dans la vie économique et familiale de l'antiquité. Chez les Sémites comme chez nous, le lait est une nourriture courante [1], c'est la nourriture propre de l'enfance [2] ; il est la nourriture douce par excellence; [3] il sert à adoucir la peau [4] ; la blancheur du lait sert de terme de comparaison [5] ; manger le lait signifie être heureux [6].

Le miel est aussi un des aliments ordinaires [7], caractérisé par sa douceur [8], laquelle sert aussi de terme de comparaison [9]. Il est considéré, avec le froment, le vin et l'huile, comme un produit spontané de la terre [10]. Le bonheur est aussi symbolisé par la manducation du miel [11]. Le miel sera la nourriture du Messie [12], comme elle était celle de son Précurseur, ce qui veut dire que leur manière de vivre sera simple. Enfin, la présence de ces deux aliments est très souvent donnée dans l'Écriture, nous l'avons vu plus haut,

1. *Gen*. 18, 8. *Deut*. 32, 14. *Iudic*. 4, 19 ; 5, 25. *Prov*. 27, 27 ; 30, 33. *Eccl*. 39, 31. Isaïe, 7, 22 ; 54, 1. Ezech. 25, 4.

2. 1 *Reg*. 1, 23 ; 2, 21. Isaïe 28, 9. 2 Macchab. 7, 27. *Cor*. 3, 2. *Hebr*. 5, 12 ; 2 Petri, 2, 2.

3. *Cant*. 4, 11 ; 5, 1.

4. *Cant*. 5, 12.

5. *Iob*. 10, 10. *Thren*. 4, 7.

6. Ezech. 34, 3.

7. *Deut*. 32, 13. 1. *Reg*. 14, 25, 26, 27, 29, 43. 2 *Reg*. 17, 29. 3 *Reg*. 14, 3. *Eccl*. 39, 31. Ierem. 41, 8. Ezech. 27, 17. Matth. 3, 4. Marc. 1, 6. Luc. 24, 42.

8. *Iud*. 14, 8, 9, 13, *Prov*. 24, 13. *Cant*. 5, 11.

9. *Ps*. 18, 11 ; 118, 13, *Prov*.16, 24. *Cant*. 4, 11. *Eccl*. 24, 27 ; 49, 2. Ezech., 3, 3. *Apoc*. 10, 9, 10.

10. 2 *Paral*. 31, 5.

11. Ezech. 16, 13, 19.

12. Isaïe, 7, 15, 22.

comme la caractéristique de la terre promise, symbole elle-même de la Jérusalem céleste.

Si l'on veut bien se rappeler que le lait et le miel sont des productions spontanées de la terre et de ses animaux, qu'ils sont remarquables tous deux par leurs qualités naturelles, entr'autres par leur douceur, qu'ils tiennent une place importante dans la vie économique des peuples anciens, surtout d'un peuple nomade et pasteur, comme l'était le peuple hébreux jusqu'au moment de sa fixation définitive, on comprendra aisément qu'ils en soient venus à symboliser le bonheur terrestre et qu'on se soit plu à caractériser la terre d'avenir dans laquelle Israël devait se fixer, comme une terre de choix, remarquable par l'abondance des productions nécessaires à la vie sociale d'un tel peuple. La terre de Chanaan étant de plus présentée au peuple comme une terre choisie par Dieu lui-même, le peuple devait nécessairement en arriver à considérer les productions naturelles de ce pays, le lait et le miel, par exemple, comme des bienfaits de Dieu et comme des aliments divins, surtout que la manne miraculeuse dont il s'était nourri au désert, avait à peu près le goût d'un mélange de farine et de miel [1].

Les idées sur la terre promise, si familières au peuple d'Israël, s'expliquent donc parfaitement par la nature de leur vie sociale, par celle de leurs nécessités économiques et par le caractère particulier de leur histoire. Or, l'histoire d'Israël n'est, d'après les écrits du nouveau Testament et ceux des écrivains ecclésiastiques, que le symbole et le prélude de l'histoire de l'Église. C'est à l'ancien Testament que l'Église rattache ses rites, et c'est par eux qu'elle explique leur symbolisme. La terre promise n'est que le symbole de l'Église. S'il en est ainsi, pourquoi celle-ci aurait-elle été puiser ailleurs qu'à sa source habituelle, un moyen si naturellement approprié pour symboliser la renaissance mystique de l'homme à la vie chrétienne ? Le lait est partout la nourriture de l'enfance. Pourquoi l'Église, en en faisant le symbole

1. *Exod.* 16, 31. *Apellavitque domus Israël nomen eius, Man : quod erat quasi semen Coriandri album, gustusque eius quasi similae cum melle* (Vulgate).

de la renaissance chrétienne, aurait-elle été puiser précisément le symbolisme qui s'y attache nécessairement aux sources particulières du culte de Dionysos ? Le lait et le miel caractérisent dans toute l'histoire d'Israël la promesse de la terre promise qui est celle de la Jérusalem terrestre. Quelle raison avait l'Église d'emprunter le rite qui symbolise la Jérusalem céleste ou l'Église, à un usage existant dans le culte du dieu thrace ?

Le symbolisme naturel du lait et du miel et la conception de la terre promise auxquels l'explication traditionnelle a recouru jusqu'ici n'est donc pas, comme l'a dit Usener, une explication secondaire ; le fait qu'on a attaché à la collation de lait et de miel une valeur eschatologique, pour en faire un avant-goût des joies du ciel, s'explique aussi parfaitement par la nature de la terre promise qui devait mettre fin aux pérégrinations et à l'exil d'Israël. Il n'est pas vrai non plus que la valeur eschatologique du lait et du miel, au cas où elle serait issue des idées sur la terre promise aurait dû aboutir au transfert de cette collation symbolique à l'article de la mort. Cette collation se conçoit parfaitement après la réception du Baptême, qui, bien qu'étant avant tout, aux yeux de Tertullien, un rite de purification, n'en est pas moins présenté par lui comme ayant une valeur eschatologique [1]. Elle vient mieux encore après le rite de la première Communion, qui est celui de la première union intime avec Dieu, et qui n'est que l'avant-goût ou le prélude de l'union définitive dont le Chrétien jouira dans le ciel, s'il conserve immaculée la blancheur de sa renaissance baptismale. Enfin, si le Messie lui-même est dit par l'ancien Testament devoir se nourrir de miel, on comprendra sans peine qu'une collation mystique soit donnée à celui qui, en s'initiant au Christianisme, s'engage à vivre de la vie du Christ.

Voici donc quelle est, jusqu'ici, la conclusion de notre argumentation : l'institution du rite chrétien d'une collation symbolique de lait et de miel, et le symbolisme qui y était atta-

1. *Bapt.* 1. *Felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur.*

ché, peuvent s'expliquer sans recourir à une influence du culte de Dionysos et à celle d'idées grecques.

Nous ne refusons pas d'admettre qu'un symbolisme semblable au symbolisme du rite chrétien ait pu exister dans le culte thrace, d'autant plus que, comme nous avons expliqué, le symbolisme chrétien et sémitique n'est que l'évolution historique du symbolisme issu des propriétés naturelles d'éléments dont l'usage était très répandu, surtout dans l'antiquité.

Un multiple développement parallèle du symbolisme de ces mêmes éléments n'est donc pas à exclure, puisque ce phénomène se constate à propos d'autres éléments semblables, par exemple, celui de l'eau, conçue dans la plupart des religions antiques comme un élément de purification et ce, à cause de ses propriétés cathartiques naturelles.

Nous ne rejetons pas non plus à priori l'influence de l'un de ces courants symbolistes parallèles, mais nous demandons qu'on nous le prouve autrement que par un simple rapprochement. Pour prouver qu'une influence quelconque s'est fait sentir, il est évident qu'il faudra faire appel à la chronologie, afin d'établir quel est celui de deux courants qui a précédé l'autre; puis, il restera à établir que le plus ancien a influencé le premier, et à montrer comment il a pu le faire.

Or, la chronologie comparée des différents documents où ces courants parallèles sont consignés n'est pas favorable à la thèse d'Usener. Les idées sur la terre promise et par conséquent le symbolisme attaché au lait et au miel se lisent dans des documents bien antérieurs en date à ceux apportés par lui pour prouver l'existence du même symbolisme dans le culte de Dionysos, car, à s'en tenir aux conclusions de l'école radicale représentée par Wellhausen, les sources du Pentateuque, où il est parlé de lait et de miel, sont antérieures de plusieurs siècles à l'apparition en Grèce du culte de Dionysos [1]

1. Le culte de Dionysos s'est introduit en Grèce entre le septième et le huitième siècles. Les parties du Pentateuque, où il est question de lait et de miel, sont, d'après l'école Grafienne, du huitième et même du neuvième

Dans ce cas, les deux courants ont, ou bien une origine commune, ou bien l'un des deux, le plus ancien, a influencé l'autre, ce qu'il faudrait démontrer de toutes pièces. Or, il est admis qu'avant la naissance du Christ, l'Hellénisme n'a pu influencer les idées juives qu'à une époque tardive et qu'elle n'en a atteint que la périphérie (1). Mais toutes ces hypothèses familières aux théoriciens de la science des religions sont bien peu probables. Qu'on admette la théorie d'une origine commune,ou celle d'unefiliation,on devrait constater dans le symbolisme dionysiaque ou chrétien et dans les rites qui l'expriment, une analogie aussi complète que possible. Or le culte dionysiaque est un culte orgiastique, formé de pratiques sauvages que l'Orphisme a dû modifier ; ce n'est pas là certes le caractère du rituel chrétien.

Ce qui sans doute aura contribué à faire considérer le miel comme un aliment divin dans le culte de Dionysos, c'est le fait que par sa fermentation il produit une boisson enivrante et que l'ivresse était un des moyens employés dans ce culte pour provoquer l'extase et produire l'union avec le dieu ; là aussi sans doute se trouve la raison pour laquelle on croyait s'unir à la divinité dans la forêt où l'on buvait l'hydromel. Le symbolisme a donc pu être le même dans la religion thrace et dans les conceptions israëliques, mais les propriétés naturelles qui en sont le point de départ ne sont pas les mêmes, vu que, d'après ce que nous avons vu antérieurement, le miel est devenu le symbole de la terre promise, à cause de sa douceur, parce qu'il est comme un produit spontané de la terre et par conséquent, un élément important dans l'alimentation des peuples nomades. C'est très probablement par le même processus qu'on en est arrivé dans la religion dionysiaque à faire du miel une nourriture divine : la croyance n'est pas, comme le dit Usener, le point de départ de la formation du rite, mais c'est l'usage qu'on faisait du miel et de l'hydromel en vue de procurer l'ivresse et l'extase, qui auront déterminé la croyance. Le postulat d'Usener de

siècles. Cf. Mangenot, L'authenticité mosaïque du Pentateuque, Paris 1907, p. 91.

1. Wendland, Die hellenistiche-römische Kultur etc. pp. 105 sqq.

l'antériorité de la croyance sur le rite serait-elle vraie qu'il resterait à expliquer pourquoi cette croyance, si elle est originaire de la religion dionysiaque n'a pas abouti à la formation de rites bachiques semblables à ceux qui caractérisent le culte de Dionysos. Usener nous dit aussi que Pindare présente le mélange de lait et de miel comme un aliment divin. Mais à part cet exemple particulier, la totalité des textes ou des croyances qu'il invoque reconnaissent au miel seul cette qualité surnaturelle. Il y aurait donc deux courants bien distincts dans les idées grecques et nous ne voyons pas pourquoi une idée, particulière à Pindare, aurait précisément influencé l'usage chrétien d'un mélange de lait et de miel, au détriment de l'influence d'une idée juive à peu près semblable, et très fréquemment exprimée dans l'ancien Testament. Nous comprendrions peut-être l'importance attachée au mélange dont parle Pindare, si les textes étaient quasi unanimes à le présenter comme la nourriture des dieux et surtout si cette croyance avait laissé au moins un vestige dans le rituel du culte de Dionysos ou de quelque autre divinité grecque. Mais il n'en est pas ainsi. Pourquoi, dès lors, vouloir que dans le Christianisme, l'idée de Pindare ait eu une importance et une influence qu'elle n'a même pas eues dans les cultes grecs ?

Usener donne encore comme preuve de l'origine grecque de cette collation le fait qu'on ne la rencontre que dans les pays grecs ou hellénisés, c'est-à-dire l'Égypte, Rome et Carthage [1]. Nous reconnaissons que l'Hellénisme a été spécialement puissant à Alexandrie, qu'il a pénétré à Rome et à Carthage. Mais ce ne sont pas là les seuls pays où l'influence des idées grecques se soit fait sentir. Pourquoi donc la collation de lait et de miel n'est-elle pas devenue un usage plus général ? D'ailleurs, le compromis du Christianisme et de l'Hellénisme n'apparait clairement à Alexandrie qu'avec Clément et Origène, donc, à partir de la moitié du second siècle. Or, Clément et Tertullien parlent du dernier acte de l'initiation chrétienne, non comme d'une innovation, mais comme d'une chose reçue depuis longtemps ; Tertullien

1. Art. cit., p. 190 sq.

accuse même les Gnostiques de l'avoir emprunté au Christianisme. L'époque relativement ancienne où ce rite a dû commencer rend donc bien peu probable son origine hellénique. Au contraire, n'est-il pas très vraisemblable que, si cet usage est né à Alexandrie, c'est à cause de l'importance que l'élément juif avait dans cette ville ? La même raison est valabe pour Rome, et en tout cas, la fréquence des relations de Rome avec Alexandrie et avec Carthage pourraient expliquer comment leurs Églises auraient adopté l'usage alexandrin.

Un dernier mot sur la valeur et l'efficacité du rite chrétien de la collation de lait et de miel et de la collation de miel dans les mystères de Mithra.

Nous avons donné plus haut les raisons que nous avons de considérer le rite chrétien comme un pur sacramentaire [1]. On pourrait tirer la même conclusion du fait de son apparition tardive, relativement à celle du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie, et surtout du fait de sa diffusion restreinte et de sa disparition précoce. C'est donc que les communautés chrétiennes où ce rite étaient en usage voyaient une différence essentielle entre ce rite et les autres rites de l'initiation solennelle. La différence, c'est que ceux-ci sont des symboles, mais des symboles efficaces de la grâce ; celui-là au contraire n'a qu'une valeur purement symbolique.

Pour ce qui est de l'efficacité prétendûment sacramentelle [2] de l'usage du miel dans les mystères de Mithra, en particulier de la valeur cathartique attribuée au miel employé dans la collation du grade de *Leo*, nous pouvons renvoyer à ce que nous avons dit précédemment sur l'efficacité mécanique des rites païens ; nous pourrions ajouter que cette efficacité nous est révélée à une époque assez tardive par le néoplatonicien Porphyre, dont l'éclectisme philosophique et religieux pourrait bien ne pas être, en l'occurrence, tout à fait innocent de plagiat vis-à-vis du Christianisme, surtout que

1. Cf. supra p. 171-174.
2. Usener, art. cit., p. 192-193.

Théodoret l'accuse d'avoir parfois emprunté aux livres saints [1]. Nulle part non plus il n'est écrit que le *Persa* ou les Bacchantes aient cru, en mangeant le miel ou en buvant l'hydromel, manger ou boire la substance divine.

1. *Graec. aff. cur.* VII, dans Migne, P. G. LXXXIII, 1002.

CHAPITRE III.

Les analogies dans le symbolisme de mystères chrétiens et païens.

Les points principaux du présent chapitre ont été traités incidemment dans le cours de notre travail ; il nous suffira de réunir ici ces traits épars, pour les synthétiser dans une vue d'ensemble.

Nous avons vu que les mystères de l'époque hellénistique comportent la présence de l'idée de mort unie à celle de renaissance ; tous représentent, chacun à leur façon, la mort et la renaissance d'un dieu ; l'initiation n'est elle-même qu'une mort et une renaissance mystiques, modelées sur la mort et la résurrection du dieu ; cette mort et cette renaissance mystiques ne sont que l'imitation éloignée du sort qui après la mort réelle, unira l'initié au dieu auquel il s'est consacré.

Le Chrétien, lui aussi, croit à la mort et à la résurrection d'un Dieu. En s'initiant au Christianisme, il meurt au péché pour renaître, en union avec le Christ, à une vie nouvelle, et il espère, grâce aux mérites de Jésus-Christ, pouvoir au terme de l'existence humaine ressusciter et vivre éternellement uni à Lui.

Mais que de différences entre ces doctrines sotériologiques apparemment semblables ?

Leur fondement d'abord est différent. Le Christ est un personnage historique ([1]), et quiconque s'est aventuré à le nier a

1. Tacite, *Ann.* 15, 44 : *ergo abolendo rumori* (la rumeur qui accusait Néron d'être l'auteur de l'incendie de Rome) *Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat ; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.* Tacite inspiré par

provoqué du même coup des protestations unanimes, même de la part de ceux qui ne sont pas précisément les défenseurs de l'orthodoxie. A peine était-il disparu que naissait tout une littérature nouvelle dont les auteurs se donnaient comme témoins de son existence [1] et se réclamaient de lui.

Les cultes païens reposent au contraire sur le fondement nébuleux du mythe. L'Évhémérisme, il est vrai, a tâché de voir dans le mythe une transformation de l'histoire, mais même au cas où la théorie d'Evhémère eut été vraie, personne ne pouvait dire qu'il avait connu les hommes [2] que les siècles avaient fait dieux, et une histoire aussi primitive et aussi douteuse n'était pas faite pour inspirer grande confiance.

Aussi croyait-on plus prudent de se réfugier dans le naturalisme. D'après les conclusions de la science moderne, d'accord en ce point avec les renseignements fournis par les Apologistes chrétiens et les écrivains païens, le récit de la mort et de la renaissance des dieux n'est que la transformation mythologique de phénomènes naturels. On trouvait moyen néanmoins de conserver ces récits légendaires, voire même d'assister à leur exécution dramatique, mais sans y croire, en recourant au panthéisme qui divinisait tout [3].

la morgue nationale pour tout ce qui n'est pas Romain se fait ici l'écho des accusations vagues et injustes portées contre les Chrétiens accusations que Tertullien réfutera plus tard dans son *Ad. nat.* et dans l'*Apologeticum*. Il est très probable aussi qu'il fait ici une confusion entre Chrétiens et Juifs. Or ces derniers n'ont jamais joui des sympathies romaines.

1. Voyez par ex. l'évangile de saint Jean, 21, 24-25. *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.*

2. Iª Joann. 1, 1-3, *Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, — ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

3. Cf. supra p. 288-291.

Personne par conséquent n'était assez naïf pour attacher la moindre valeur historique à ces morts divines.

En supposant même qu'on n'eût pas recouru au naturalisme et au panthéisme, il était impossible de donner à ces morts une valeur et une efficacité quelconque. Des morts comme celles d'Attis, d'Adonis et d'Osiris sont non pas des morts libres mais des morts purement accidentelles ; de plus, les aventures et les mésaventures des dieux leur sont strictement personnelles et nulle part on ne trouve, dans les légendes, l'idée que les dieux auraient voulu offrir au moins leur mort involontaire, dans l'intention de lui conférer, par là, une efficacité capable d'effacer les péchés des hommes. Jamais non plus, après coup, on n'a établi aucune relation entre la mort des dieux et les péchés des hommes. Jamais par conséquent l'homme n'a pu concevoir la mort de ses dieux comme une expiation méritoire et rédemptrice. Jamais le souvenir de leurs souffrances et de leur mort n'a arraché à l'homme les larmes du repentir ; jamais l'homme n'a demandé le pardon de ses péchés, au nom des mérites de la passion des dieux. C'est aussi pour un tout autre motif que celui du désir de s'approprier leurs mérites qu'on s'initiait à leurs mystères. Aussi ne voit-on nulle part que l'initiation ait constitué un tournant dans la vie morale des sociétés païennes. Car si telle est la passion des dieux, l'homme n'a pas pu appuyer sur leurs exemples et sur leurs mérites sa résistance au mal ; il n'a pas pu songer non plus, qu'en retombant dans le péché, il manquait à ses serments vis-à-vis des dieux, en même temps qu'il renouvelait en quelque sorte leurs souffrances.

Il est possible pourtant que l'homme ait pu trouver dans le sort du dieu une vague ressemblance avec le sort qu'il espérait pour lui-même, ou plutôt, qu'il ait considéré l'initiation comme une condition indispensable à la réalisation du salut. Mais cette espérance reposait sur l'efficacité mécanique des rites d'initiation, non sur le concours personnel de la volonté, encore moins sur les mérites de la vie et de la mort des dieux. Il faut bien admettre, en présence de la vogue dont jouirent les mystères païens, qu'ils ont inspiré confiance à leurs initiés ; mais il est non moins certain que ceux d'entre eux

qui réfléchissaient, ont dû parfois concevoir bien des doutes sur la valeur du fondement de leurs espérances.

Tout autre est la nature et l'intérêt de la mort du Christ : le Fils de Dieu a reçu de Dieu, son Père, la mission de racheter les hommes. Cette mission, il l'a acceptée par amour pour nous et il a effacé nos péchés par ses souffrances et par sa mort [1]. Une fois régénéré, l'homme devient le fils adoptif de Dieu et sa conversion est le point de départ d'une vie nouvelle, consacrée à l'amour de Dieu qui l'a tant aimé, éloignée du péché qui offense son Rédempteur [2].

Cette conversion, déjà inaugurée avant l'initiation, est scellée par le contrat du Baptême, lequel en dernière analyse tire son efficacité de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ [3]. Le salut que l'homme espère repose sur le même fondement divin [4], mais l'homme qui est un être libre doit coopérer à l'œuvre de Dieu et mériter son salut [5].

La simple comparaison de la sotériologie et de la mystique chrétiennes avec les doctrines prétendûment parallèles des mystères païens montre à toute évidence la supériorité des conceptions chrétiennes. Aussi, les légendes qui sont à la base des espérances païennes et les drames liturgiques où elles étaient représentées ont-ils provoqué la risée des Pères de l'Église ; c'est ainsi qu'on les voit ridiculiser la commémoration annuelle de la mort et de l'invention des dieux, et taxer de folie la conduite des païens qui pleurent ce qu'ils adorent, et adorent ce qu'ils pleurent [6]. En leur adressant

1. Cf. supra p. 166 sqq.
2. Cf. supra 2e partie, Ch. V, p. 135-146.
3. Cf. supra p. 165.
4. Ibid. p. 166-168.
5. Ibid. p. 168-170.
6. Tertullien, *Adv. Marc.* 1, 13 *Sic et, Osiris quod semper sepelitur et in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur.* Tertullien réfute ici ironiquement l'interprétation naturaliste des fables païennes. Minucius Felix, *Octavius* 21 : " dans toutes les cérémonies et les mystères, vous verrez la misérable fin de vos dieux, leurs morts et leurs funérailles. Isis pleure son fils qu'elle a perdu, et le cherche en compagnie de ses prêtres chauves et de son cynéphale. Les misérables isiaques frappent

ce reproche, ils n'ont pas même l'air de se douter que leurs adversaires auraient pu, eux aussi, ridiculiser la commémoraison annuelle du drame de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. Cette attitude ne prouve-t-elle pas qu'ils avaient conscience de la différence radicale qui séparait leurs croyances et leurs espérances de celles de leurs adversaires païens ?

Si les protestations ne se sont pas élevées dans le camp païen, c'est qu'on voyait bien que la critique était malaisée. Ce n'est qu'à la fin du quatrième siècle qu'on rencontre une accusation sortie du camp païen et portée par le clergé de la *Magna Mater*. Le 24 mars, se célébrait la cérémonie lugubre du *dies sanguinis*, en souvenir de la mort d'Attis. L'*archigallus* se tailladait les bras, aspergeait les autels de son sang et célébrait un taurobole solennel ; on attribuait au sang ainsi répandu une vertu expiatoire et régénératrice. Or, les prêtres de la déesse accusaient les Chrétiens d'avoir contrefait les rites phrygiens, en plaçant vers l'équinoxe du printemps la commémoraison du sacrifice de la croix. Cette initiation, ajoutent-ils, est manifestement mensongère, car ce qui est inventé après coup ne peut être la vérité [1].

leur estomac et imitent cette dolente mère. Aussitôt après, elle se réjouit d'avoir recouvré son fils ; les prêtres jettent des cris de joie, et le cynocéphale qui l'a trouvé en fait gloire. Ainsi ils ne cessent tous les ans de perdre ce qu'ils ont trouvé, et de retrouver ce qu'ils ont perdu. N'est-il pas parfaitement ridicule de pleurer ce qu'on adore, ou d'adorer ce qu'on pleure ? Ce sont là néanmoins les dévotions de l'Égypte, et maintenant celles de Rome. — Lactance fait la même description dans *Inst. div.* 1, 21 et il conclut : " Ainsi, ce fils (Osiris) si cher à sa mère, sans cesse se perd, et sans cesse se retrouve. Firmicus Maternus, *Err. prof. relig.* 2 (III Ziegler) adresse la même critique aux fêtes célébrées annuellement en l'honneur de Cybèle et d'Attis. Cf. Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi Testamenti*, Migne P. L. t. XXXV, col. 2342. *Carmen contra paganos* 98 sqq. — Comp. Clem. Alex. *Protr.* II.

1. Cf. *Quaestiones veteris et novi Testamenti. Quaestio* LXXXIV, Migne, P. L. col. 2279. *Diabolus autem, qui est Satanas.... primo mense quo sacramenta dominica scit celebranda, quia non mediocris potentiae est, paganis quae observarent instituit mysteria, ut, animas eorum duabus ex causis in errore detineret : ut, quia praevenit veritatem fallacia, melius quiddam fallacia videretur, quasi antiquitate praeiudicans veritati. Et quia in primo mense, in quo aequinoxium*

Mais, l'auteur chrétien, qui a la loyauté de formuler l'objection, nous donne en même temps un aperçu de la réponse qu'on y apportait (1). Il ne fut d'ailleurs pas le seul à protester contre les prétentions des dévots de Cybèle et à rejeter sur eux l'accusation de plagiat (2). Ajoutons que les documents

habent Romani, sicut et nos (les Chrétiens), ***ea ipsa observatio ab his custoditur, ita ut etiam per sanguinem dicant expiationem fieri, sicut et nos per crucem : haec versutia paganos detinet in errore ut putent veritatem nostram imitiationem potius videri quam veritatem ; nec enim verum esse posse, aiunt, quod postea inventum.***

1. Nous pensons qu'il n'est pas inutile d'examiner d'un peu près de texte qui nous a rapporté l'accusation formulée par les prêtres phrygiens, pour saisir d'une manière bien nette et la teneur des objections qu'elle comporte, et la réponse qu'on y a faite. Au fond, les prêtres accusaient les Chrétiens, d'avoir imité, non seulement le rituel païen, en plaçant la commémoration de la mort et de la résurrection du Christ à l'équinoxe du printemps, mais aussi d'avoir copié la conception que les païens se faisaient de l'efficacité de leurs rites.

En réponse au premier chef d'accusation, l'auteur concède tacitement le fait de l'antiquité de la fête païenne, mais il nie la conséquence qu'on en tire : l'âge, dit-il, ne peut donner la valeur de la vérité à ce qui n'est que mensonge.

La réponse au second grief constate aussi un fait : c'est celui de la valeur expiatoire attribuée par les Chrétiens à la commémoraison du sacrifice de la Croix, mais il présente l'efficacité correspondante attribuée par les païens à leurs rites comme ayant non pas un fondement objectif, mais comme n'étant qu'une simple prétention (*dicant ;* comp. Tertullien, *Bapt.* 5, cité supra p. 301, nos 2 et 3). L'auteur termine en disant que les païens se trompent, quand ils pensent que c'est le Christianisme qui a copié. La réponse totale revient à dire que la pratique païenne est une *fallacia*, la pratique chrétienne la *veritas*. L'Ambrosiaster, qui ne craint pas de formuler l'objection dans tous ses détails, montre donc une loyauté qui est de nature à inspirer confiance en la différence qu'il établit entre les rites chrétiens et païens : elle indique au moins la manière dont on répondait aux accusations païennes.

2. Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.* 27, 8 : ***pro salute hominum agni istius venerandus sanguis effunditur, ut sanctos suos Dei filius profusione pretiosi sanguinis redimat...Neminem apud idola profusus sanguis munit et ne cruor pecudum miseros homines aut decipiat aut perdat, polluit sanguis iste non redimit, et per varios casus homines premit in morte. Miseri sunt qui profusione sacrilegi sanguinis cruentantur. Tauribolium quid vel criobolium scelerata te sanguinis labe perfundit ?*** S. Augustin, *In Iohann. evang. tract.* VII, cap. 1, § 6 (Migne, P. L., t. XXXV, col. 1440) dit, à propos de l'Agneau : ***Ergo nescio***

leur donnaient raison, vu que les sources n'attribuent au taurobole aucune valeur expiatoire, si ce n'est à la fin du second siècle [1], bien que parfois encore, à la même époque, elles le présentent comme un simple sacrifice offert aux dieux en faveur de la santé du prince [2].

Mais les Pères ne se sont pas contentés de révoquer en doute la valeur des rites païens, ils ont souvent attaqué aussi la moralité des mystères. Les parties qui s'y prêtaient le plus étaient les légendes relatives à chacune des divinités mystérieuses ainsi que les symboles exhibés dans les initiations. Tous ces détails nous sont connus grâce principalement à Clément d'Alexandrie [3]. Nous ne pouvons songer à rapporter ici les histoires scandaleuses de Déméter, de Cybèle et d'Attis, d'Astarté et d'Adonis, d'Isis et d'Osiris, de Cotytto et de Dionysos. Toutes ces légendes sont franchement immorales [4].

Sans doute, dans leurs attaques dirigées contre les mystères, les Pères de l'Église ont souvent confondu le culte et la mythologie ; c'étaient les crimes et l'immoralité des dieux qu'ils combattaient, mais comme le pense Lobeck [5] : *non*

quid simile imitatus est quidam spiritus ut sanguine simulacrum suum emi vellet, quia noverat pretioso sanguine quandoque redimendum esse genus humanum. Fingunt enim spiritus mali umbras quasdam honoris semetipsis ut sic decipiant eos qui sequuntur Christum... Usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere : " Et ipse Pileatus christianus est ". Le dieu *pileatus* est Attis, Cf. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster, dans Rev. hist. et litt. relig., t. VIII, 1903, n° 5 p. 8 n° 2.

1. C. I. L, II, 5260. Cette inscription d'Espagne, de la fin du second siècle, contient le mot *natalici* à propos du taurobole.

2. Tertullien, *Apol.* 25. *Itaque maiestatis suae in urbem conlatae grande documentum nostra etiam aetate proposuit* (sujet = *Cybele*), *cum Marco Aurelio apud Sirmium reipublicae exempto die sexto decimo kalendarum Aprilium archigallus ille sanctissimus die nono kalendarum earundem, quo sanguinem impurum lacertos quoque libabat, pro salute imperatoris Marci iam intercepti solita aeque imperia mandavit. O nuntios tardos! O somniculosa diplomata, quorum vitio excessum imperatoris non ante Cybele cognovit, ne deam talem riderent Christiani !* Cf. supra p. 309.

3. *Protr.* II.

4. Cf. Foucart, Associations religieuses, passim.

5. Aglaophamus, p. 297.

dubitabant quin ii turpiter colerentur qui multa turpiter fecisse crederentur.

Je sais bien qu'on tâchait de couvrir ces récits impurs du manteau de l'allégorie, comme on a essayé de ne voir dans ces exhibitions symboliques qu'une innocente admiration de la nature. Mais rien que la formation de pareilles légendes ou le choix de pareils symboles suffiraient à montrer l'abîme qui sépare le Christianisme du paganisme ; jamais une imagination chrétienne n'ira chercher dans des symboles ou des récits semblables la trace du divin [1].

Ces légendes et ces symboles, qui par eux-mêmes n'avaient rien qui fût de nature à favoriser la moralité, devenaient d'autant plus dangereux que dans la plupart des mystères, ils avaient leur répercussion dans le rituel de l'initiation, et que les drames liturgiques qu'elles inspiraient étaient joués par des personnages vivants. Ainsi, pour ne citer que l'exemple des mystères d'Éleusis, qui passaient parmi les plus recommandables de l'antiquité, deux acteurs, le Hiérophante et la prétresse de Cérès, jouaient l'épisode de l'enlèvement de Déméter. D'après Tertullien, la prétresse était enlevée de force comme l'avait été Cérès, elle-même [2]. Pour figurer l'union du dieu et de la déesse, les deux acteurs sacrés descendaient dans une retraite obscure [3].

Certes un rituel semblable, comme d'ailleurs la présence des deux sexes dans les assemblées nocturnes des mystères, ne devaient pas précisément favoriser les bonnes mœurs ; aussi les mystères ont-ils été invectivés même par certains écrivains païens, par exemple Platon, Aristophane, Démosthenes, Plutarque, lesquels se riaient de leurs prétentions ou déploraient le mal auquel ils donnaient lieu [4] ; beaucoup d'ailleurs devaient leur vogue aux obscénités dont ils étaient l'occasion [5] ; c'est le cas, entr'autres, pour le culte des divinités orientales pratiqué dans les thiases grecs ;

1. Lagrange, art. cit. p. 221 sq.

2. *Ad nat.* 2, 7 : *cur rapitur sacerdos Cereris si non tale Ceres passa est ?*

3. Cf. Foucart, Mémoires p. 48 n° 3.

4. Cheetham, op. cit., p. 122 sqq.

5. Foucart, Associations relig. p. 66-84.

aussi étaient-ils fréquentés par tout ce que la société avait de moins recommandable, et malgré l'intervention de l'État, ces cultes finirent-ils par l'emporter sur les religions officielles. Loin donc d'avoir été un progrès pour l'humanité, on peut affirmer au contraire que leur victoire lui fit faire un pas en arrière ([1]).

Or, ce sont les mêmes cultes orientaux qui plus tard vont faire invasion dans l'empire romain, et qui seront attaqués si vivement par les Pères de l'Église. Sans doute, l'influence de la philosophie a orienté les légendes et le rituel dans le sens du symbolisme, mais il est difficile de croire que les efforts généreux des philosophes aient rallié tous les suffrages et se soient imposés unanimement à la foi païenne. En tout cas, les attaques qu'après les auteurs païens, les Pères de l'Église dirigent contre les mystères, prouvent que l'explication symbolique et naturaliste donnée à leurs légendes ne devait pas nécessairement les préserver de l'immoralité ([2]).

1. FOUCART, op. cit., p. 177 sqq.

2. TERTULLIEN, *Adv. Valent.* 1 : ***ceterum tota in adytis divinitas, tota suspiria epoptarum, totum signaculum linguae, simulacrum membri virilis revelatur. Sed naturae venerandum nomen allegorica dispositio praetendens patrocinio coactae figurae sacrilegium obscurat, et convicium falsi simulacris excusat.*** D'après un témoignage de CLÉMENT D'ALEX., il apparaît que non seulement les symboles usités dans les initiations étaient impudiques, mais que même on se livrait à l'impudicité ; PROTR , II, MIGNE P. G. p. 89 : *ὤ τῆς ἐμφανοῦς ἀναισχυντίας · πάλαι μέν ἀνθρώποις σωφρονοῦσιν ἐπικάλυμμα ἡδονῆς νὺξ ἦν σιωπωμένη, νυνὶ δὲ τοῖς μυουμένοις ἡ ἱερὰ τῆς ἀκρασίας νὺξ ἐστί λαλουμένη.* Comparez avec ce que l'AMBROSIASTER dira plus tard des mystères. *Quaest. vet. et nov. Testam. Quaest.* CXIIII ; 6. ***Hinc est unde nihil apud nos in tenebris, nihil occulte geritur. Omne enim, quod honestum scitur, publicari non timetur ; illud autem quod turpe et inhonestum est, prohibente pudore non potest publicari. Quam ob rem pagani mysteria sua in tenebris celebrant, vel in eo prudentes. Erubescunt enim palam inludi ; turpia enim, quae illic vice legis aguntur, nolunt manifestari, ne qui prudentes se dicunt hebetes his videantur, quos stultos appellant.*** Voyez aussi un témoignage de S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *(Or.* 39, 4) cité par FOUCART, Mémoires Acad. Insc. et B.-L. t. 35, 2e part. 1906 p. 46. L'auteur parlant des *δρώμενα* à Éleusis y nomme quatre épisodes : le rapt de Coré ; les courses de Déméter ; l'épisode de Celeus et celui de Triptolème avec son char attelé de serpents. — Celeus est signalé dans les hymnes

Même, plusieurs textes nous forcent de conclure que la moralité des rites et la conduite des prêtres étaient bien au dessous du niveau moyen des honnêtes gens. Saint Augustin,

homériques comme l'hôte de Déméter ; mais s'il avait joué un rôle aussi simple dans le spectacle de l'initiation, saint Grégoire n'aurait pas employé les expressions τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει, suivies d'un membre de phrase (αἰσχύνομαι γὰρ) où l'auteur déclare ne pas oser faire connaître les cérémonies de l'initiation. Il s'agit donc d'une scène que l'auteur n'ose répéter, mais qu'il signale comme honteuse pour la religion des mystères ; et de fait, une tradition rapportée par le scoliaste d'Aristide (Foucart op. cit. p. 47) disait que Déméter s'était livrée à Celeus ; cette tradition est d'ailleurs confirmée par un hymne orphique qui présente Euboulos comme le fils né de l'union de Déméter et de Celeus (Cf. Foucart op. cit. p. 47, n° 4).

L'Ambrosiaster nous donne aussi de précieux renseignements sur la moralité des mystères. A propos des mystères d'Isis, Migne P. L., t. XXXV, col. 2343 : *et Cynephalus ille qui nutabundus per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiridis viri Isidis. Ecce quibus ministris sive magistris pagani prudentiae nomen sibi adsciscunt, cum non solum imprudentiae sit, sed et criminis. Obscena enim et probrosa diligere funestum est. Ibid,* à propos des mystères de Mithra : *illud autem quale est quod in spelaeo velatis oculis illuduntur ? ne enim haereant turpiter dehonestari se, oculi illis velantur : alii autem sicut ales alas percutiunt, vocem coracis imitantes ; alteri vero leonem voce fremunt ; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis, proiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et irrumpente intestina supra dicta, qui se liberatorem appellet !* A remarquer que les épreuves imposées aux futurs initiés sont caractérisées par le mot *dehonestari.* A propos des mystères de *Liber : Denique sacra quae Liberi vocant, inhonesta et vanissima sunt et plena furoris : difficile enim impurus non iracundus est, denique ubique cum Priapo depictus invenitur cum quo inhoneste vivebat* (Migne, P. L. t. XXXV, col. 2344.) Au sujet du culte de la *Magna Mater, Ibid.* col. 2349 : *Persae mulierum more inaures habent, quod hic inhonestum et illicitum est : quia autem et hic fieri possit attestantur antistites Matris quae appellatur Magna, et revera magna fuit sed meretrix : sed in eo distat quia isti cinaedi sunt, illi viri. Et quid dicemus ? In omni orbe terrarum hi soli hoc fato nascuntur, ut abscissi in mulieres transformentur, ut toto mundo isti pauculi inveniantur ; quos constat minis circumveniri et promissis praemiis ad hunc dolorem et dedecus cogi.* Col. 2342 : *Tantum castitatem exsecrantur (pagani) ut etiam cinaedis delectentur, magisterio eorum subiecti..... Abscinduntur et habitum mutant ut de viris quasi feminae fiant et contra naturam subiecti muliebria patiantur et tunc demum apti et digni sint magistri superstitionis illorum.* Col. 2343 : *Lex nostra, quos stultos vocant, antistites et ministros idoneos, sine*

entr'autres, a fait remarquer qu'on disait devant la statue de la Mère des dieux des choses qu'on n'oserait pas dire en face de sa mère et il ajoute : *quae sunt sacrilegia, si illa sunt sacra* (1) ?

En tenant donc le plus grand compte possible de préjugés qui pouvaient animer certains auteurs chrétiens, il faut pourtant se rappeler qu'ils ont écrit quand les mystères étaient dans toute leur efflorescence ; quelques-uns même avaient été initiés (2) ou connaissaient les mystères par des révélations de païens convertis (3) ; par conséquent ils étaient en état de savoir ce qui s'y passait ; leur témoignage à d'autant plus de valeur que quelques-uns, comme Clément et Origène, ne condamnaient pas le paganisme en bloc, vu qu'ils le considéraient, avec le Judaïsme, comme un don de Dieu (4).

crimine, sanctos et irreprehensibiles praecipit ordinari : e contra autem Paganorum traditio antistites et ministros idoneos sibi esse non posse, nisi ex viris transfigurentur in feminas, ut licenter et publice muliebria patiuntur, et discussis in aqua inhoneste crinibus (Ovide, *Fast.* 4, 238) *mollem quassatamque vocem et turpem emittant.* (Apulée. *Met.* 8, 26). *Quod si publice facerent, ab omni populo lapidarentur.* Le reproche de *muliebria pati* se retrouve dans Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.* ch. 4 ; S. Augustin. *Civ. Dei,* VII, 26 ; Pseudo-Cyprien, *Carmen ad senatorem* 1 sqq.

1. *Civ. Dei,* II, 4.
2. Cf. Foucart, Assoc. relig. p. 76.
3. Ambrosiaster, *Quaest. veteris in novi Testam. Quaest,* CXIIII. 12, Edit. Vienne, (Migne, P.L. t. XXXV, col. 2344) : *sunt et cetera inhonestiora. Ecce quantis modis turpiter inluduntur, qui se sapientes appellant. Sed quia haec in tenebris patiuntur, putant posse nesciri. Ista enim omnia, quae a malis et turpibus inventa et ordinata sunt in occulto, sancta christiana fides prodidit et detexit. Praedicata enim fide considerantes qui audiebant, quid boni et sanctitatis promitteretur, contulerunt se ad fidem, occulta illa inhonesta et turpia relinquentes et quomodo per ignorantiam inlusi sunt confitentes. Tunc enim iam pridem omnes prope in hoc vertebantur errore et idcirco sibi prudentes videbantur, quia qui reprehenderet non erat. Nam quamquam omnes errarent sub uno fallaciae nomine, idolatriae unus quisque tamen iuxta mores suos et conversationem ordinavit culturam, ut unus error diversitatem haberet ex turpitudine et conversatione auctorum.* — S. Augustin n'avait pas non plus été initié aux mystères, mais il connaissait ceux qui les fréquentaient : *nescimus quid agant, sed scimus per quales agant (Civ. Dei,* VI, 7).
4. Cheetham, op. cit., p. 126.

Enfin, avant de condamner les symboles immoraux qui étaient usités dans les mystères, nous ferons bien de remarquer que ce qui pouvait offenser les Pères de l'Église, et ce qui certainement nous offense aujourd'hui après vingt siècles de Christianisme, pouvait ne pas émouvoir à un même degré les païens dont l'éducation était différente [1]. Cependant, il est certains domaines où l'homme, qu'il soit chrétien ou païen [2], ne pénètre pas sans faire violence et à sa dignité naturelle ou à sa conscience. Si nous ne savions pas de par ailleurs que la célébration des mystères a été parfois une occasion de débauches, nous pourrions au moins conclure que la pureté des mystes à qui ces symboles étaient remis, ne devait pas dépasser celle des adhérents des religions officielles [3] ou celle des gens du monde païen en général. Jusqu'au moment où le Christ apparut, il est en tout cas bien douteux qu'une société religieuse quelconque ait jamais réussi a élever le plus grand nombre de ses membres au-dessus du niveau moyen de moralité qui régnait parmi les sociétés d'autrefois [4]. Le caractère purement mécanique des rites d'initiation n'était pas non plus de nature à arrêter les mystères sur la pente immorale où ils devaient fatalement glisser.

L'examen approfondi de la théologie sacramentaire et de la sotériologie chrétienne permet de conclure qu'elles sont séparées des doctrines païennes soi-disant parallèles, par un profond abime. La comparaison n'est pas non plus possible entre la morale chrétienne et la morale païenne ; celle du Christ est impérative : hors de l'Église, pas de salut ; jamais les pécheurs n'entreront dans le royaume des cieux. Que peut-on trouver de semblable dans les mystères, même dans

1. De Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden 1909, p. 68 sqq.

2. Apulée, *Met.* 11, 27 : *tacenda quaedam;* comp. *Met.* 11, 11 : *ferebatur ...cista secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis.* D'après Hildebrand, (Apulée *Met.* 11, 11) cette *cista* mystique contenait le φαλλός d'Osiris.

3. Tertullien, *Idol.* 1 : *in illa (idololatria) et concupiscentiae saeculi. Quae enim idololatriae solemnitas sine ambitione cultus et ornatus ? In illa lasciviae et ebrietates, cum plurimum victus et ventris et libidinis causa frequententur.* Cf. supra p. 288, n° 1.

4. Cheetham, op. cit., p. 125-126.

le Mithriacisme, dont la morale est pourtant la partie la plus remarquable ? M. Cumont lui-même reconnait que les vertus mithriatiques sont des vertus civiques et militaires plutôt que des vertus chrétiennes [1]. Que penser encore de la chasteté de Mithra, qui a voisiné avec la *Magna Mater*, puisque, d'après M. Cumont, les deux religions ont vécu en communion intime sur toute l'étendue de l'empire romain [2] ?

L'ascétisme du Mithriacisme est devenu lui aussi bien douteux ; déjà on nous y montrait des hommes et des femmes voués au célibat [3] ; on nous parlait du monachisme mithriatique [4]. Or, il paraît que le mérite attaché au célibat est contraire à l'esprit du Zoroastrisme [5] ; jusqu'ici nous n'avons qu'une inscription nous montrant une femme initiée à Mithra [6]. On se demande dès lors d'où lui seraient venus les vierges et les continents dont parle Tertullien [7]. La difficulté vient d'être heureusement résolue par A. D'Alès [8] : dans le passage en question, Tertullien ne parle plus de Mithra, mais du diable.

Nous verrions se creuser de plus en plus de gouffre qui sépare le Christianisme de religions orientales, si le cadre de notre travail nous permettait de continuer l'étude comparative des autres parties de leur théologie. Partout, il y a opposition de principes entre les deux religions : d'un côté le monothéisme, de l'autre, le polythéisme ; d'une part un seul Dieu distinct du monde, bien que personnel et infini, de l'autre le panthéisme ; d'un côté, un Dieu créateur par la personne du Verbe, de l'autre, Mithra créateur par le meurtre d'un taureau ; d'un côté Jésus-Christ, Dieu comme son père, se faisant homme par l'Incarnation, rachetant le monde par le mérite de ses souffrances, tout en exigeant chez ses fidèles

1. Cf. supra p. 184.

2. Cumont, Relig. orient, p. 81. Remy, Rev. hist. eccl. Louvain, juillet 1901, p. 573-574.

3. S. Reinach, Orpheus, p. 102.

4. Cumont, Text. et mon. I, 324.

5. Lagrange, art cit. p. 232.

6. Cf. supra p. 187.

7. *Praescr. haer.* 40.

8. Cité par Lagrange, art. cit. p. 232.

une stricte moralité personnelle ; ceux-ci étant destinés à être unis éternellement avec le Christ, cette union est préparée par l'Eucharistie, où l'homme mange le corps et boit le sang d'un Dieu ; nous avons vu ailleurs ce que l'on dit correspondre à ces croyances du côté des mystères. Du côté païen, fétichisme, religion purement extérieure, basée sur la crainte, ne jouant qu'un rôle insignifiant dans la vie intime ; dans le Christianisme, adoration d'un Dieu, en esprit et en vérité ; religion basée sur l'amour, et entraînant la réforme morale de l'individu dans ce qu'elle a de plus secret. D'un côté, rituel formaliste et mécanique ; de l'autre liturgie vivifiée par une foi intime à tous les dogmes enseignés par l'Église. Quand donc on remet la liturgie sacramentaire dans le cadre sublime auquel elle appartient, je veux dire, celui de toute la théologie catholique,peut-on encore prétendre sérieusement qu'elle est un des produits du paganisme gréco-romain, une synthèse des religions orientales [1] ? Nous ne le pensons pas. Le Christianisme est par trop original que pour avoir été emprunté. Le seul point vraiment commun entre la théologie des mystères et les croyances chrétiennes est l'espérance de la résurrection, attestée par Tertullien pour les mystères de Mithra [2]. Néanmoins, il n'est pas absolument certain que cette espérance était un dogme propre à l'ancienne religion persane [3] ; quoiqu'il en soit, nous ne savons pas non plus si les Perses entendaient la résurrection d'une manière aussi spirituelle que Saint Paul. D'autre part, il est certain que le Christ a trouvé ce dogme admis par des docteurs d'Israël [4].

Il faut aussi renoncer à la thèse que le Christianisme aurait une origine commune avec celle des religions orientales, qu'il serait sorti des mêmes aspirations générales et que par là s'expliquent ses succès. Aucun Père de l'Église n'a attribué à l'influence d'aucune religion païenne la disposition des âmes à la foi chrétienne, bien que quelques-uns aient

1. Cumont, Relig. orient. p. XIII, p. XVIII, p. XXI, p. 254.
2. Cf. supra p. 185 et pp. 255-256.
3. Lagrange, art. cit. p. 233, n° 3.
4. Lagrange, art. cit. p. 233.

dit que Platon et Socrate en avaient préparé les voies [1]. L'étude que nous avons faite en cours de notre travail des doctrines chrétiennes et païennes nous a conduit à cette constatation qu'il y a peut-être entre elles une parenté de surface, mais qu'au fond le Christianisme montre dans les dogmes une originalité absolue. Pourquoi donc des causes communes auraient-elles produit des effets si différents ?

La ressemblance de certains rites chrétiens et païens n'est pas non plus une preuve de l'origine commune des deux religions. D'abord ces ressemblances sont plus souvent apparentes que réelles ; et puis cette hypothèse d'une origine commune, pour être recevable, demanderait que l'étude de toutes les religions primitives fût chose accomplie ; or, elle ne l'est pas, elle ne sera probablement jamais assez achevée, si bien que de l'aveu même des plus autorisés [2], nous pouvons dire que, pour le moment, nous ne connaissons rien de ce qu'il faudrait savoir pour échafauder une telle hypothèse. D'ailleurs serait-elle prouvée qu'une communauté d'origine des rituels chrétiens et païens ne devrait pas nous effrayer. Les rites sont des signes qui n'ont de valeur que celle qu'on veut bien leur donner. Deux rites extérieurement identiques peuvent parfaitement représenter des idées différentes. Or, c'est certainement le cas pour les idées exprimées par les sacrements chrétiens et les rites des mystères. Le Christ aurait donc pu emprunter le signe extérieur, tout en lui donnant une valeur différente de celle qu'il avait avant Lui.

Il en est de même de la communauté de terminologie, car il est certain que ni Saint Paul, ni les Pères n'ont hésité à employer la terminologie des mystères ; ces termes n'étaient d'ailleurs que des signes que les Pères appliquaient à des réalités nouvelles ; ils pouvaient avoir l'avantage de bien exprimer ce que les Pères voulaient leur faire dire : leur emploi pouvait être nécessaire pour se faire comprendre du public auquel ils étaient familiers. Enfin leur usage pouvait contribuer à donner aux rites et aux enseignements que cette

1. Ibid. p. 210.
2. Cf. Harnack, Theolog. Literaturzeitung, 1908 p. 10.

terminologie rappelait ou synthétisait, le prestige qui était reconnu aux cultes par lesquels cette terminologie avait été créée. Ces emprunts à la terminologie des mystères deviennent surtout fréquents avec Clément d'Alexandrie, préoccupé qu'il était, nous l'avons dit ailleurs, de mettre le Christianisme en relation avec les mystères. L'essentiel est, chaque fois qu'on se trouve en face d'une terminologie empruntée, de ne pas conclure nécessairement, sans examen ultérieur, à l'identité et, de là, à un emprunt des réalités que les termes représentent.

La tendance à mettre le Christianisme en relation avec les mystères a dû contribuer, si pas à faire naître, du moins à développer la discipline du secret. On peut en voir le premier germe dans l'Évangile. Mais c'est dans les écoles catéchétiques ([1]) et dans l'institution du catéchuménat qu'il faut aller chercher l'origine immédiate de cette discipline qui graduait la connaissance des dogmes chrétiens et ne communiquait leur totalité qu'aux fidèles complètement initiés. Mais l'arcane ne se bornait pas à cette mesure méthodologique. Les persécutions devaient nécessairement amener l'Église à se soustraire aux regards profanes. La preuve qu'elle le faisait se trouve dans les tentatives journalières faites par les païens, en vue de pénétrer le secret des réunions chrétiennes ([2]), ainsi que les accusations formulées contre les Chrétiens, à la suite, sans doute, d'observations furtives et incomplètes faites par les envahisseurs. Il était donc prudent de tenir les réunions chrétiennes à l'abri des violences païennes, comme il était sage de mettre en garde chacun des fidèles contre toute indiscré-

1. Matth. 7, 6. Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μή ποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

1. Batiffol, au mot Arcane, dans le Dictionn. théol. cath. Cf. sur la question de l'arcane Batiffol, Études d'histoire et de théol. positive, 3e éd. Paris 1903 et Funk, Theolog. Quartalschrift, 1903, 4, p. 69-90.

2. Tertullien, *Apol.* 7 : *cotidie obsidemur, cotidie prodimur, in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur.* Comp *Ad. nat.*, 1, 7.

tion et imprudence concernant les mystères chrétiens ([1]).

Cet arcane n'a évidemment rien de commun avec les arcanes des mystères païens ou Valentiniens que Tertullien a ridiculisés ([2]). Comme au temps de S. Justin, les docteurs chrétiens contemporains de Tertullien ne demandaient qu'à communiquer leur foi à ceux qu'un désir sincère poussait à s'instruire ([3]).

L'arcane de l'Église était tout aussi éloigné de la pratique des Marcionites, qui admettaient dans leurs réunions catéchétiques les fidèles, les catéchumènes, les païens même, et

1. *Ad Ux.* 2, 5. *Hoc est igitur delictum, quod gentiles nostra noverunt, quod sub conscientia iniustorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur.. Nolite .. margaritas vestras pacis iactare, ne conculcent eas et conversi vos quoque evertant. Margaritae vestrae sunt etiam quotidianae conversationis insignia. Quanto curaveris ea occultare, tanto suspectiora feceris et magis captanda gentili curiositati. Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis, cum etiam per noctem surgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari ? Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes ? Et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur ? Et haec ignorans quisque rationem simpliciter sustinebit ? Sine gemitu ? Sine suspicione panis an veneni ? Sustinent quidam, sed ut inculcent, ut illudant huiusmodi feminis quarum arcana in periculum quod credunt reservent, si forte laedantur, sustinent, quarum dotes obiectione nominis mercedem silentii faciant, scilicet apud arbitrum speculatorem litigaturi.*

2. Tertullien *Bapt.* 2 *idolorum sollemnia vel arcana. Adv. Valent.* 1. *Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia, plurimum ex apostatis veritatis, et ad fabulas facile est et disciplina non terretur, nihil magis curant quam occultare quod praedicant ; si tamen praedicant qui occultant. Custodiae officium conscientiae offucium est. Confusio praedicatur, dum religio adseveratur. Nam et illa Eleusinia, haeresis et ipsa Atticae superstitionis, quod tacent, pudor est. Idcirco et aditum prius cruciant [diutius initiant] quam consignant, cum epoptas ante quinquennium instituunt, ut opinionem suspendio cognitionis aedificent atque ita tantam maiestatem exhibere videantur, quantam praestruxerunt cupiditatem. Sequitur iam silentii officium. Adtente custoditur quod tarde invenitur. Carn. resurr.* 19, 63 : *arcana haeretica. Scorp.* 10 : *arcana illa haereticorum sacramenta.*

3. A. d'Alès, Théol. de Tert. p. 318 et note 4 : S. Justin, 1 *Apol.* 6 : παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες.

qui se faisaient des fidèles de catéchumènes insuffisamment instruits [1].

L'arcane tenait donc dans l'Église le juste milieu entre ces deux extrêmes. C'était avant tout une mesure de prudence et de discrétion destinée à prévenir les persécutions et les profanations. Elle ne doit pas être confondue, jusqu'à l'époque de Tertullien, au moins, avec la loi du secret des mystères et avec l'enseignement ésotérique que l'on rencontrait chez les païens et chez les hérétiques [2]; l'esprit de ces derniers est tout différent de celui de l'arcane chrétien. Il est vrai que Tertullien met le Christianisme au nombre des mystères dont la loi commune impose la *silentii fides* [3], et l'éloignement des indiscrétions profanes [4]. Mais il ne faut pas nécessairement en conclure que Tertullien considérait le Christianisme comme un mystère identique aux mystères païens. Les deux textes que nous avons cités sont empruntés à des ouvrages polémiques dans lesquels Tertullien se place sur le terrain des adversaires, adopte leurs idées et leur terminologie pour leur répondre ensuite par des arguments ad hominem [5].

D'ailleurs le soin que Tertullien prend de distinguer l'arcane chrétien des arcanes bizarres ou obscènes des mystères païens et valentiniens, et des procédés imprudents de certains hérétiques, prouve que Tertullien n'entend pas leur identifier la discipline chrétienne, bien que pour les besoins de la cause, il ait confondu dans l'appellation commune de *mysteria*, les mystères païens et le culte chrétien.

1. *Praescr. haer.* 41 : *imprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est ; pariter adeunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint ; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt.... Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti.*

2. Cf. supra p. 127.

3. *Ad. nat.*, 1, 7. Par qui, demande Tertullien, les païens pourraient-ils connaître ce qui se passe dans les réunions chrétiennes ? *Ab ipsis enim Christianis non opinor, cum vel ex forma ac lege omnium mysteriorum silentii fides debeatur.* Comp. *Apol.* 7.

4. *Apol.* 7. *Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Et unde extraneis notitia, cum semper etiam piae initiationes arceant profanos et arbitris caveant ?* Comp. *Ad nat.* 1, 7.

5. Cf. supra p. 12-19.

La première inspiration de la discipline du secret paraît donc être dans l'Évangile [1], et c'est à elle que Tertullien en appelle pour appuyer les conseils de prudence qu'il formule à sa femme [2]. Cette recommandation évangélique a pris corps avec l'institution du catéchuménat ; elle s'est affirmée avec les circonstances, principalement au cours des persécutions ; à l'époque de Tertullien, elle est encore nettement distincte de la *lex silentii* et de l'enseignement ésotérique des mystères.

Il est néanmoins probable que le voisinage des mystères a contribué à la rendre plus rigoureuse; de fait, nous constatons que, depuis le second siècle jusqu'au cinquième, c'est-à-dire à l'époque où la lutte religieuse se concentre de plus en plus entre le Christianisme et les mystères, elle s'affirme davantage : c'est qu'il était prudent pour l'Église de mettre certains usages à l'abri des indiscrétions malveillantes. De plus, un certain ésotérisme, au milieu d'un monde où toutes les sectes avaient le leur, pouvait contribuer, c'est Clément d'Alexandrie qui le remarque, à accroître l'attrait qu'inspirait la religion et aussi à la rendre plus vénérable [3]. En tout cas, l'ésotérisme chrétien n'a pas pris les proportions de celui des mystères : l'Église n'a jamais tenu secrètes que quelques parties du culte, particulièrement augustes. Enfin, le caractère essentiellement opportuniste de l'arcane ecclésiastique apparaît par les circonstances de sa disparition, qui coincide avec la disparition des dangers qui l'avaient fait naître,c'est-à-dire, avec la chute définitive du paganisme et la disparition des mystères. L'influence de ces derniers n'a donc été que secondaire.

Les mystères ont pu avoir enfin, bien qu'on n'en ait pas la preuve rigoureuse, une influence purement indirecte et externe sur le développement de la liturgie chrétienne, surtout sur celle du Baptême, en contribuant à lui donner une splendeur qu'elle n'avait pas à ses débuts.Encore faut-il ajouter que cette influence n'est guère sensible à l'époque de

1. Matth. 7, 6.
2. *Ad Ux.* 2, 5 cité plus haut.
3. *Strom.* 5, 4.

Tertullien, qui souligne précisément la simplicité du rituel baptismal pour l'opposer à la pompe et à l'apparat des cérémonies païennes [1].

Concluons donc ce chapitre en constatant qu'à l'époque de Tertullien, il n'y a, entre les mystères païens et le Christianisme, aucune ressemblance essentielle ; si elles existent, ces ressemblances ne peuvent être que secondaires ; l'aversion profonde que les Chrétiens éprouvaient d'ailleurs à l'endroit du paganisme, devait les empêcher d'aller y chercher des modèles ; or, les mystères gréco-romains ont été la dernière place forte du paganisme ; ce n'est pas à eux non plus qu'on a pu emprunter ce qui du moins est spécifiquement chrétien.

Par contre, nous avons de bonnes raisons de croire que les mystères païens et le Gnosticisme n'ont pas été sans subir l'influence du Christianisme. Nous en avons parlé antérieurement [2]. Ce qui confirme cette conclusion, c'est l'origine même du Néoplatonisme, qui vint régénérer le paganisme et arrêter un moment les progrès du Christianisme [3]. Or, le Néoplatonisme fut fondé par Ammonius Saccas, mort au milieu du troisième siècle (vers 243) et qui fut un chrétien apostat d'Alexandrie [4]. C'est par lui que Plotin (mort en 270) fut formé. Porphyre et Jamblique, disciples et successeurs de Plotin, ont, eux aussi, parfaitement connu le Christianisme ainsi que la voie spéculative où il était entré. La lutte va désormais se concentrer entre le Christianisme et le Néoplatonisme qui prétendait devenir la religion et la philosophie absolues et universelles, car l'électisme Néopla-

1. *Bapt.* 2 : *nihil adeo est quod tam obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum quae in actu videtur et magnificentia quae in effectu repromittitur : ut hic quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. Mentior, si non e contrario idolorum sollemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi exstruunt.*

2. Cf. supra p. 308-309 ; p. 313-315.

3. Harnack. Dogmengesch. I³, p. 766.

4. Eusèbe *Hist. eccl.* VI, 19.

tonicien ne reposait pas seulement sur les spéculations de Platon et d'Aristote, mais il pillait dans toutes les religions et tous les systèmes de philosophie existants : c'est ainsi qu'il a emprunté à la théologie des cultes orientaux reçus dans l'empire romain ; il a emprunté au Judaïsme et au Christianisme, quand c'était nécessaire pour expliquer les anciens mythes, pour perfectionner la morale et donner une signification intelligible au culte. Théodoret [1] affirme de Porphyre qu'il a fait des emprunts aux Livres saints. Philostratos a peint, dans son " Apollonius de Tyane ", un tableau idéal du bonheur des dieux, en en empruntant les couleurs au Christianisme. C'est à la même source que Julien l'Apostat doit avoir puisé les traits qu'il a donnés à son dieu *Sol illuminator et mediator* ; Hercule est désormais une espèce de Christ créé par Jupiter pour sauver le monde. La même mission est attribuée à Esculape, descendu du ciel sur la terre sous une forme mortelle pour sauver le monde et apporter le salut aux cœurs malades. Bref, on constate avec la restauration de Julien, dans le paganisme, dans la mythologie et dans le culte, une évolution dont le Christianisme a certainement fourni le modèle.

Mais nous voilà loin de Tertullien, à l'époque duquel nous avons constaté un Christianisme autonome et en guerre déclarée avec la paganisme. Par contre, nous remarquons au quatrième siècle, c'est-à-dire, à l'époque où le Christianisme est devenu puissant au point de voir sa victoire reconnue officiellement par Constantin, nous constatons, dis-je, dans le vieux paganisme gréco-romain, rajeuni par la philosophie néoplatonicienne, une évolution dans le sens de l'adversaire, une restauration qui rappelle les traits du Christianisme victorieux. Si plagiat il y a eu, les présomptions, confirmées par la chronologie et la critique interne, peuvent faire soupçonner le paganisme d'en être l'auteur. C'est ce que reconnaîtront tous ceux qui pensent et écrivent sans obéir aux préjugés.

1. *Graec. aff. cur.* VII dans Migne P. G. LXXXIII, col. 1002.

CHAPITRE IV

Σφραγίς, *signum signaculum*.

§ 1. Leur usage dans les premières sources chrétiennes.

L'étude présente n'est qu'un corrollaire de l'étude du mot *sacramentum* faite dans la première partie de notre travail. Ce corrollaire a été réalisé déjà, mais en partie seulement, par l'étude que nous avons faite du mot *signum* dans la littérature profane ou dans la langue liturgique païenne. Nous y avons vu que *signum* peut désigner d'abord un signe physique de reconnaissance, symbolique ou non ; puis un acte religieux ou un rite efficace ; enfin, un mot de passe ou une formule liturgique ([1]).

L'étude de *signum* dans la première littérature chrétienne et en particulier chez Tertullien, suppose connus l'emploi et la valeur que ce mot a eus dans les Écritures, où les Pères de l'Église ont si souvent puisé leur inspiration ([2]). Or, outre le sens ordinaire et philosophique de *signum* (chose qui rappelle un autre) ([3]), les principales significations du mot *signum* et de ses dérivés employés dans la Vulgate sont les suivants : il désigne d'abord le sceau dont on scelle une lettre ([4]), un traité ([5]), une porte ([6]), une fontaine ([7]), un livre qu'on veut fermer ([8]), un tombeau ([9]). Ces *signa* ou *sigilla* témoignent de l'authenticité ou de l'inviolabilité des objets sur lesquels ils sont opposés. Σφραγίζειν τι s'emploie méta-

1. Cf. supra p. 266-274.

2. Voyez supra, p. 97, nº 3, les livres bibliques dont, probablement, il existait des traductions latines en Afrique, au troisième siècle.

3. *Exod.* 31, 13. *Iudic.* 20, 38.

4. 3 *Reg.* 21, 8 : *Esther* 3, 12 ; 8, 8.

5. 2 Esdr. 9, 38.

6. Dan. 14, 10, 13 ;

7. *Cant. cant.* 4, 22.

8. Isaïe, 29, 11, Dan. 12, 14. *Apoc* 5, 1, 2, 5, 9 ; 6, 1, 3, 5, 7, 9, 12 ; 8, 1.

9 Matth. 27, 66.

phoriquement en parlant d'une chose dont on garantit la vérité (1).

Saint Paul connaît l'usage consistant à marquer les esclaves du sceau du propriétaire (2). Le signe appliqué aux personnes (en particulier aux esclaves), ou mis en relation avec elles, leur assure l'inviolabilité (3) ou la protection (4). Il peut même désigner un instrument de guérison (5). Employé dans un sens métaphorique, *signum* (σφραγίς, χάραγμα) désigne aussi le sceau symbolique dont sont marqués les élus (6) ou les réprouvés (7).

Signum peut même désigner la marque corporelle (8) ou le signe physique extérieur (9) qui symbolisent l'alliance conclue entre Dieu et l'homme, ou la pratique extérieure qui rappelle la sanctification de l'homme par Dieu (10).

Signum peut encore désigner la preuve que Dieu donne aux prophètes (11),au Christ (12) et aux Apôtres (13), de la divinité de

1. Joann. 3, 3. *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.*

2. *Gal.* 6, 17 (cf. supra p. 269).

3. *Gen.* 4, 15 : *signum* par lequel Dieu défend de tuer Caïn. Ios. 2, 12, 18 : *signum* qui permettra aux Hébreux de reconnaître et de ne pas violer la maison de ceux qui ont abrité leurs explorateurs.

4. *Exod.* 12, 13. Les maisons dont les portes seront signées du sang de l'agneau pascal seront préservées des coups de l'ange exterminateur.

5. *Num.* 21, 8, 9 ; *Sap.* 16, 6 Serpent d'airain dont la vue guérira les Hébreux de la morsure des serpents venimeux.

6. *Apoc.* 7, 2, 3, 4, 8 (σφραγίς) ; 9, 4 (σφραγίς) ; 13, 16, 17 (χάραγμα, *character*) ; 14, 9, 11 (χάραγμα) ; cfr. Fritz Pradel, Griechische Gebeten, dans Religionsgeschichte-Versuch. u. Vorarbeiten (A. Dieterich et R. Wünsch) 3e vol. 1906-1907 Giessen, p. 46, Texte p. 12, 20, p. 52.

7. *Apoc.* 16, 2 (χάραγμα) ; 19, 20 (χάραγμα) ; 20, 4 (χάραγμα).

8. *Gen.* 17, 11 ; *Rom.* 4, 11, circoncision, symbole de l'alliance des Hébreux avec Dieu.

9. *Gen.* 9, 12-13 ; apparition de l'arc-en-ciel.

10. *Exod.* 31, 13 ; Ezech. 20, 12, 20 : institution du Sabbat.

11. *Exod.* 3, 12 : apparition de Dieu à Moyse dans un bûcher ardent. *Deut.* 18, 22, la vérité des prédications d'un prophète se vérifie par leur accomplissement. 1 Reg. 10, 1, 7, 9 ; signes auxquels Saül reconnaîtra que c'est Dieu qui lui a conféré la royauté. Isaïe, 66, 19, signe qui marquera les futurs Apôtres du Christ.

12. Ioann. 6, 27-28. *Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.*

13. *Cor.* 12, 12 : σημεῖα qui prouvent l'apostolat de S. Paul.

leur mission. De là, il désigne les prodiges ou les miracles opérés par Dieu pour manifester sa volonté ou son intervention ([1]), ou opérés par le Christ ([2]) et les Apôtres ([3]), pour prouver leur divinité ou leur mission divine.

Σφραγίς désigne aussi chez S. Paul l'action durable du Saint-Esprit dans l'âme du baptisé ([4]). Cette action de l'Esprit-Saint est considérée comme le complément de la foi et elle est mise spécialement en relation avec la sotériologie et l'eschatologie chrétiennes dont l'Esprit est le garant ([5]), car ceux qui sont scellés ont droit au salut. Le témoignage de S. Paul montre que *σφραγίς* doit désigner chez lui le Baptême ou le rite collateur du Saint-Esprit; cette conclusion est d'autant plus probable que dans les écrits des premiers Pères, *σφσαγίς* désigne précisément le Baptême et ses effets.

Signum désigne enfin la parole ou le mot d'ordre ([6]).

On peut ramener ses différentes significations aux suivantes : au sens propre, il désigne d'abord une marque physique, une preuve sensible d'authenticité, d'inviolabilité, de propriété d'un objet ou d'une personne. Le signe a parfois une efficacité franchement positive (serpent d'airain). Il signifie ensuite le mot d'ordre, la parole conventionnelle qui a l'efficacité qu'on a voulu lui donner au préalable.

Au figuré (et le langage de l'Écriture est d'ordinaire largement symbolique), ***signare*** désigne l'action du Saint-Esprit par l'intermédiaire du sacrement dans l'âme du baptisé et la ratification de ces effets en vue de l'eschatologie et

1. *Exod.* 3, 12 ; 4, 8, 9 ; 4, 17, 30 ; 7, 3, 9 ; 8, 23 ; 10, 1, 2 ; 11, 9, etc : très fréquent dans l'ancien Testament.

2. Matth. 12, 38, 39 (*σημεῖον*). Marc., 8, 11, 12 ; 16, 17, 20 (*σημεῖον*). Luc, 21, 7, 11, 25 (*σημεῖον*) Ioann. 2, 11 et passim (*σημεῖον*).

3. *Cor.* 12, 12.

4 *Cor.* 1, 22 cité supra p. 310 n° 2.

5. *Eph.* 1,13 Ἐν ᾧ (τῷ Χριστῷ) *καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.* ***Ibid.*** 4, 30 Μὴ *λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.*

6. 1 *Reg.* 14, 10 sqq. ; 2 Macch. 13, 15.

du salut ; par métonymie, *signum* désigne les effets moraux ou eschatologiques produits dans l'âme par la cause précédente.

Voyons à présent quelle est la valeur de *signum* σφραγίς chez les premiers Pères de l'Église.

Hermas emploie σφραγίς pour désigner tantôt l'ablution baptismale, tantôt ses effets (1). Clément engage les fidèles à garder intact le sceau du Baptême en ne péchant plus (2). Σφραγίς, que l'on rencontre dans l'inscription d'Abercius (3) désigne probablement le même sacrement. Clément d'Alexandrie appellera de ce nom, tantôt le Baptême (4), tantôt le rite collateur de l'Esprit (5), comme étant les signes dont Dieu marque ses élus.

Signum, signaculum se rencontrent également chez les Pères latins de la fin du second siècle et de la première moitié du troisième. Tertullien connaît leur acception physique (6) et symbolique (7) : le *signaculum* est le sceau du contrat passé entre le général et ses soldats (8) ; la circoncision est le signe de l'alliance faite entre Dieu et le peuple hébreux (9).

Signaculum crucis terere (10) signifie faire le signe de la croix. Certains commentateurs prétendent même qu'il faut entendre cette expression dans un sens purement physique(11).

1. *Sim.* 3, 4 ; 8, 6 ; 9, 16 ; 31, 1, 4.
2. 2 Clem. 7, 6 ; 8, 6 (Funk, op. cit. p. 153, p. 155).
3. V. 9.
4. *Quis dives salvetur* 42.
5. *Strom.* 2, 3.
6. *Pall.* 4 : *squamarum signaculo*. *Ad. nat.* 2, 5 : *sidera signacula temporum*.
7. *Ad. nat.* 2, 8 : *cuius suggestus modialis figura frumentationis eius memoriam obsignat.*
8. *Spect.* 24.
9. *Apol.* 21 *signaculum corporis*.
10. *Cor.* 3 *Adv. Marc.* 3,32 *signaculum frontium* (= le signe de la croix ou l'onction baptismale). Comp. S. Augustin, *Serm.* 302, 4 : *Christianus es, in fronte portas crucem Christi. Enarr. in psalm.* 30, 7 : *in fronte figi.* Cf. *Serm.* 215, 5 ; 174, 3, et passim, Cf. F. Pradel, op cit. p. 52 κατασφραγίζεσθαι se signer de la croix.
11. Cf. Walter Dennison, Americ. Journ. of arch. 1905, IXe vol. 2e série ; p. 33, sq. d'après lequel le signe gravé sur le front aurait été une croix. — Perry, Carthage a. Tunis, p. 274 parle d'une coutume existant chez les

Tertullien connait naturellement le signe satutaire Tau dont parle Ézéchiel ; à cause de sa relation symbolique avec la croix du Christ, il l'appelle un signe salutaire et symbolique (1).

Tertullien appelle métaphoriquement le Baptême *signaculum* (2), *signaculum fidei* (3), *signaculum lavacri* (4) ; ce signe remplace *le symbolum mortis*, c'est-à-dire le signe qui attestait notre soumission à l'empire de la mort (5).

D'après Tertullien, le Baptême est le *signaculum* des engagements contractés par celui qui entre dans le Christianisme ; il est le sceau du contrat passé entre Dieu et lui, comme le *signaculum* est le sceau du contrat passé entre le général et ses soldats (6), comme la circoncision était le signe de l'accord intervenu entre Dieu et son peuple (7). Le Baptême est encore appelé *signaculum fidei* en tant qu'il est le signe de la perfection donnée à la foi par le Baptême (8). Après

Kabyles, et qui consiste à tatouer une croix sur le front, trace évidente, d'après lui,du Christianisme primitif de cette race. Il est probable aussi, quoi qu'aucunement certain, que le signe de la Pâque, marqué du sang de l'agneau pascal (*Exode*, 12, 7, 13, 23 ; 13, 9, 16), était une croix. Les Pères de l'Église commentent le passage d'Ezéchiel (9, 4) en connexion avec le signe de l'agneau pascal, (Cyprien, *Ad Demetrian.* 22) ou avec la passion du Christ (Tertullien, *Adv. Iud.* 11 : *nemo liberabitur, nisi qui passione christi... fuerit obsignatus.*

1. Cf. *Adv. Iud.* 11 : *huius autem signi* (Tau) *sacramentum variis modis praedicatum est.* Cf. supra p. 70.

2. *Spect.* 4.

3. *Ibid.* 24. *Bapt.* 6 : *fide obsignata. Ibid.* 13 : *Obsignatio baptismi. Paen.* 6 : *lavacrum illud obsignatio est fidei. Idol.* 12 : *post fidem obsignatam Paen.* 5 : *paenitentiam semel cognitam atque susceptam nunquam posthac iteratione delicti resignari oportet.*

4. *De pudic.* 9.

5. *Paen.* 6 : *Deus nobis indulget symbolum mortis.* Rapprochez cette expression de χάραγμα τοῦ θηρίου (Antechrist) supra p. 173 n° 7.

6. *Spect.* 24.

7. *Apol.* 21.

8. *Bapt.* 13 : *obsignatio fidei, vestimentum quodam modo fidei, quae retro erat nuda. Ibid.* 6 : *fides obsignata. Pud.* 9 : *accipit annulum quo fidei pactionem interrogatus obsignat.* Cf. *Apol.* 8 : *talia initiatus et consignatus. Adv. Valent.* 1 : *diutius initiant (ante)quam consignant.* (Initiation parfaite, ἐποπτεία, opposée au premier degré de la consécration : *initiatio*, μύησις. Cf. supra p. 270, p. 139 sq. p. 16 n° 4.

la réception du sacrement, la foi est en quelque sorte fermée au péché ([1]).

Quand *signaculum* se rapporte au *sacramentum militiae*, à la foi, au Baptême ou à l'initiation païenne, il a parfois comme synonyme *sacramentum* ([2]).

On trouve enfin, dans S. Cyprien ([3]), *signaculum* désignant la formule du Baptême.

Quelle est donc, en résumé, la valeur de σφραγίς, *signum signaculum*, chez les premiers Pères de l'Église et en particulier chez Tertullien? C'est d'abord celle d'un signe physique déposé sur un objet (testament) pour en garantir l'authenticité et par conséquent pour le fermer et le rendre secret ou le parfaire. C'est un signe imprimé sur les personnes, pour marquer ou leur appartenance à une autre (esclaves ou soldats), ou le contrat conclu par elles avec d'autres (circoncision), ou leur initiation aux mystères par le rite de l'onction.

Signum est encore, comme dans l'Écriture, un signe physique et efficace, (signe Tau d'Ezéchiel) en même temps qu'un symbole de la passion du Christ.

Signum est ensuite employé parallèlement, mais d'une manière métaphorique, à propos du sceau du Testament du Christ, de l'obligation du silence dans les mystères, du signe de la croix, du sceau du Baptême qui fait du Chrétien le sol-

1. *Signaculum* est employé par Tertullien pour désigner ce qui au physique scelle, termine, parfait une chose et au figuré la perfectionne. *Orat.* 18 : *osculum pacis, quod est signaculum orationis* (baiser de paix qui met fin et parfait la prière.) *Pat.* 15 : *(patientia) exomologesin adsignat* : la patience termine et parfait la pénitence. *Adv. Iud.* 8 : *signari* (cesser) *visionem et prophetiam dicebat quoniam ipse* (le Christ) *est signaculum omnium prophetarum*, c.-à-d. le dernier et le plus grand des prophètes. Cf. même texte *ibid.* 11. *Ibid.* 8 : *signare peccata :* mettre fin au péché. *Cult. fem.* 2, 9 : *se spadonatui obsignare :* renoncer aux plaisirs du mariage. *Ad ux.* 2, 6 : *Quot enim sunt, qui statim a lavacro carnem suam obsignant* (renoncent aux plaisirs du mariage dès qu'ils sont baptisés). *Anima* 39 : *uxoris naturam obsignasse* (même sens que *Cult. fem.* 2, 9). *Adv. valent.* 1 : *signaculum linguae,* pour désigner l'obligation du secret dans les mystères. *Adv. Marc.* 4, 40 *testamentum sanguine (Christi) signatum.*

2. Cf. supra pp. 6 sqq. ; 12 sqq. 16 n° 4, 64-66, 108 sqq.

3. *Epist.* 118. S. Cyprien connait aussi l'usage militaire du mot *signum* ; Cf. *Ad Donat.* 15.

dat ou l'esclave du Christ, ou qui garantit l'authenticité de la foi, l'inviolabilité de la pénitence, ou qui confère l'initiation parfaite dans les mystères.

Signum désigne enfin la formule du Baptême.

Quand *signum,signare* sont employés à propos du rite de la Confirmation, l'efficacité qu'on leur attribue n'est plus celle d'une simple appartenance, mais ils marquent une efficacité qui est en gradation sur celle attribuée au Baptême [1].

§ 2. Origine de la terminologie chrétienne relative à σφραγίς *signum, signaculum*.

Nous venons de voir que σφραγίς, *signum* et leurs dérivés sont employés métaphoriquement par les Pères grecs ou latins pour désigner certains sacrements ou sacramentaires, le Baptême, la Confirmation et le signe de la Croix, ou la formule liturgique du Baptême. Or, nous savons que dans la langue liturgique des mystères, ces mots ont à peu près les mêmes significations, c'est-à-dire, celles de rite efficace et de formule liturgique.

Une question se pose : la terminologie chrétienne n'est-elle pas dûe à une influence des mystères sur la langue ecclésiastique ? La thèse affirmative a été soutenue par Hatch [2], Wobbermin [3] et Harnack [4].

Hatch renvoie à Lobeck [5] ; Wobbermin reprend son opinion et va fouiller les écrits chrétiens et gnostiques pour y trouver des preuves. Il s'appuie d'abord sur un passage de Clément d'Alexandrie, où celui-ci voulant montrer la supério-

1. TERTULLIEN, *Carn. resurr.* 8 : *caro signatur ut et anima muniatur* S. CYPRIEN, *Epist.* 73, 9 *signaculo dominico consummentur*, à rapprocher de TERTULLIEN, *Carn. resurr.* 8 : *caro unguitur, ut anima consecretur*. Cf. *Apol.* 8, *Adv. Valent.* 1, cités plus haut p. 176 n° 8.

2. Griechentum u. Christentum p. 219, 3 ; Hibbert Lectures, p. 295.

3. Op. cit. p. 144 sq.

4. Dogmengeschichte I[1], p. 151, 1. 2. GRUPPE, Griech. Mythol. p. 1616 n° 1 a une note sur σφραγίς et sur l'analogie de sens que ce mot présente dans la langue des mystères païens et dans le langage des Pères de l'Église. Il n'affirme pas franchement l'influence païenne.

5. Aglaophamus, 36.

rité des mystères chrétiens sur les mystères païens, décrit le bonheur dont on jouit dans le Christianisme avec des termes empruntés à la langue des mystères ([1]). On trouve aussi σφραγίς dans le second livre (gnostique) de Jeû, en relation très évidente avec les mystères. Wobbermin s'appuie aussi sur Tertullien ([2]) et sur une inscription latine du troisième siècle ([3]). Harnack renvoie à Apulée ([4]) et à Firmicus Maternus ([5]).

La thèse de l'origine païennne de σφραγίς a été combattue par Anrich ([6]) : Lobeck, auquel Hatch renvoie, cite sans doute des emplois de σφραγίς, mais il s'agit là de locutions proverbiales : σφραγίζεσθαι λόγον σιγῇ, σφραγὶς ἐπὶ γλώσσῃ synonymes de κλεὶς ἐπὶ γλώσσῃ ([7]). Il est donc tout naturel que ces locutions aient servi également à désigner la *fides silentii* dans les mystères. C'est ainsi que Tertullien emploie également *signaculum linguae* pour désigner cette obligation du secret ([8]). Il s'agit donc uniquement dans ces expressions du sceau du silence, alors qu'il est évident que *signaculum*, appliqué au Baptême, désigne tout autre chose, c.-à-d. le signe d'une alliance, d'une appartenance ([9]).

De même les *signa* et les *monumenta* d'Apulée, auxquels renvoie Harnack, ne sont pas ad rem: ils désignent des objets que les initiés adoraient en secret *(signa)*, des souvenirs

1. *Protr.* 12, 120 : δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσας ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον

2. *Apol.* 8 : *talia initiatus et consignatus vivis in aevum. Ibid.* 9 : *hodie istic Bellonae sacratos sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat. Adv. Valent.* 1 : *diutius initiant (ante)quam consignant. Praescr. haer.* 40 : *si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos.*

3. Cil. III, 686.

4. *Apologia*, 55, 56 cf. supra p. 271, n° 4 ad finem, et n° 5.

5. *Err. prof. relig.* 17-18 cf. supra p. 271 n° 4.

6. Op. cit., p. 120 sq.

7. Sophocle *Oed. Col.* 1050. Porphyr. *De phil. ex orac. haur.* Éd. Wolff. p. 174, cités par Anrich, l. c.

8. *Adv. Valent.* 1.

9. Cheetham op. cit. p. 143. Anrich, 121 n° 2.

d'initiation *(monumenta)* et non l'initiation elle-même [1]. Quant au texte de Firmicus Maternus, nous avons relaté plus haut la controverse à laquelle son interprétation donne lieu [2].

Sans doute, les écrivains ecclésiastiques emploient parfois σφραγίς et ses correspondants latins pour désigner l'initiation elle-même [3], mais cette terminologie ne se rencontre pas chez les écrivains profanes, même quand ils parlent ex professo des mystères ; quand ils emploient *signum*, ils le font dans une acception toute différente. Or, le silence des écrivains profanes est certainement étrange au cas où *signum* et σφραγίς auraient eu réellement le sens d'initiation dans la langue des mystères païens. Comment expliquer qu'aucun n'a employé ce terme ? On répondra peut-être que si leurs écrits nous donnent si peu de renseignements à ce sujet, c'est que ces écrivains étaient tenus, comme eux-mêmes le remarquent [4], de par la discipline du secret, à éviter toute indiscrétion relative aux mystères. Comme si Apulée n'avait pas révélé des détails autrement importants que celui du *signaculum !* Il est d'ailleurs une autre circonstance qui donne une valeur plus grande encore à l'argument du silence des auteurs païens : c'est qu'en réalité, dans les passages que l'on invoque, comme dans tout le onzième livre des Métamorphoses, Apulée affecte de parler la langue théologique des mystères. Son silence relatif au mot *signum* est donc doublement étrange. On peut en tirer au moins une conclusion certaine, c'est que *signum*-initiation ne fait pas partie de la terminologie commune, générale de mystères, ce qui n'exclut pas qu'on ait pu l'employer dans quelque mystère particulier.

Le fait de rencontrer *signare* dans des livres gnostiques ou dans une inscription du troisième siècle ne prouve pas que l'emploi de σφραγίς chez Hermas ou dans la *Secunda Clementis* [5] soit dû à une influence des mystères païens, car il n'est guère possible à l'époque où vivaient ces écrivains ecclé-

1. Cf. supra p. 271-272.
2. Ibid.
3. Ibid. p. 270.
4. Apulée, *Met.* 11, 23 Plutarque, *Isid. et Osirid.* 21.
5. Cfr. supra p. 175, 2.

siastiques, de constater une influence des mystères [1].

Le fait que Clément d'Alexandrie décrit la félicité chrétienne avec une formule qui, sans contredit, s'inspire de la langue des mystères, ne prouve pas que tous les termes qui y sont employés aient la même origine [2]. Pour prouver que *σφραγίζεσθαι* est, entr'autres, un terme propre à la langue des mystères, il faudrait qu'on puisse apporter à l'appui d'autres textes évidents, et jusqu'ici nous n'en connaissons pas. Le témoignage de Tertullien n'est guère plus probant que celui de ses devanciers. Il n'est même pas certain que le rite lui-même de la *signatio* ait été usité dans les mystères de Mithra[3]. Dès lors, n'est-il pas imprudent de bâtir une théorie sur un témoignage isolé et douteux ?

Constatons d'ailleurs d'une manière plus générale qu'aucun des arguments apportés ne prouve la thèse défendue par les partisans des emprunts faits par le Christianisme aux mystères païens.

Ce n'est là que le point de vue négatif de la question. On pourrait maintenant examiner si les Pères et si Tertullien en particulier, n'ont pas eu une ou plusieurs sources d'inspiration plus probables que celle des mystères païens. Or, la simple comparaison des valeurs attribuées à l'idée de *signum* dans l'Écriture et chez les Pères de l'Église nous met en présence d'un parallélisme qui n'a pas l'air d'être l'effet du hasard. Bornons-nous à signaler les points de rencontre les plus saillants et qui sont de nature à nous expliquer l'emploi de cette terminologie à propos du Baptême.

Le signe imprimé sur les personnes n'est-il pas le signe de l'appartenance ? La circoncision n'est-elle pas le signe, le sceau de l'alliance divine avec le peuple hébreux ? N'est-ce pas à cette conception que feront plus tard allusion Saint Paul [4] et l'épitre à Barnabé [5] ? *Signum* n'est-il pas employé

1. Cfr. Anrich, op. cit. p 122.
2. Ibid.
3. Cfr. supra p. 269, n° 7 ; p. 313.
4. *Rom.* 4, 11, *σημεῖον περιτομῆς, σφραγῖδα τῆς διακοσύνης τῆς πίστεως.*
5. 96 : *περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα.* Comp. Tertullien, *Apol.* 21 *signaculum corporis.*

par Saint Paul pour désigner sa vocation à l'apostolat ainsi que l'élection et l'adoption du Chrétien par Dieu, par la communication de l'Esprit-Saint [1] ? *Signum* est encore présenté dans Ézéchiel comme possédant une efficacité que les Pères mettent en relation avec la Passion du Christ. Les opérations divines dans les âmes par l'intermédiaire des sacrements sont désignées par l'Apôtre au moyen du mot *signum*. Les élus eux-mêmes sont présentés dans l'Apocalypse comme des *signati*. N'est-ce donc pas à l'Écriture qu'il eût fallu songer en premier lieu pour expliquer l'usage fait du mot σφραγίς, d'abord par Saint Paul, puis par les Pères [2], qui jusqu'à Tertullien et S. Cyprien, reprennent sa terminologie ? Quoi de plus simple que de dire que le Baptême est le sceau de l'alliance du Chrétien avec Dieu, comme la circoncision était celui de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple ?

D'ailleurs la terminologie dont témoigne l'Écriture, et qu'on retrouve dans la langue mystique chrétienne et païenne, n'est elle-même que la manifestation de la transposition, dans le domaine des choses religieuses, d'un usage profane probablement universel à cause de sa simplicité, et qui consiste à marquer d'un signe quelconque toute personne dont on revendique la propriété, ou toute chose dont on veut garantir l'authenticité ou l'inviolabilité.

Outre l'influence exercée par le symbolisme courant attaché à l'usage du *signum*, par son usage fréquent dans la littérature juive, évangélique ou chrétienne, dont Tertullien était pénétré et dont il a si largement usé, il est d'autres causes particulières qui ont dû accentuer chez lui l'usage de *signum* et de ses dérivés ; ces causes sont : l'influence du milieu romain où il a vécu, celle de son éducation, celle de sa formation juridique et enfin celle de la langue romaine elle même. Je m'explique. La présence dans la société romaine d'un monde d'esclaves, les uns, anciens prisonniers de guerre, les autres, sujets récalcitrants, marqués parfois d'un sceau infamant ; la coutume de donner un *signum* aux soldats qui

1. Tertullien, *Carn. resurr.* 15 : *nolite contristare spiritum dei sanctum in quo signati estis.*

2. Norden, Die antike Kunstprosa II, 477, reconnaît que l'emploi de σφραγίζεσθαι chez S. Paul est dû à une influence biblique.

ont prêté le *sacramentum militiae ;* un vocabulaire, influencé plus que celui de n'importe quelle autre langue par les choses de l'armée ([1]), voilà toutes causes qui aideront à comprendre pourquoi Tertullien, fils de soldat, s'est plû comme aucun écrivain chrétien ne l'avait fait jusque-là, à comparer la signation chrétienne à celle de l'armée ([2]). C'est là enfin qu'il faut chercher en particulier pourquoi *signum* est arrivé à désigner chez S. Cyprien la formule du Baptême ([3]).

En résumé, σφραγίς *signaculum* n'ont reçu, dans la langue chrétienne, qu'une application nouvelle de leur valeur ancienne. C'était déjà le cas pour le mot *sacramentum* dont *signaculum* est d'ailleurs parfois synonyme.

1. Koffmane, op. cit. I p. 59 sq.

2. Tertullien, *Spect.* 24. Cf. supra p. 6-12.

3. Comp. Tertullien *Ad Martyr.* 3 : *vocati sumus ad militiam dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondemus.*

CHAPITRE V

La Méthodologie de la science des religions (1).

La formation de toute science exige un double travail préliminaire : elle suppose d'abord que les faits particuliers qui doivent constituer son objet ont été observés en grand nombre et sont parfaitement connus ; cette première condition une fois réalisée, les faits particuliers doivent être rapprochés et soigneusement comparés, pour être enfin classés en différents genres et espèces. C'est alors seulement qu'il devient possible de formuler des lois et d'extraire des systèmes logiques.

Sont-ce là les conditions auxquelles la science des religions a été généralement soumise jusqu'ici ? Non, malheureusement ! Une science des religions suppose terminée l'étude historique des différentes religions particulières. Précisons. Quel est le but plus ou moins avoué que poursuit la nouvelle science, sinon l'explication des origines et du développement du Christianisme? Qu'avait-elle à faire pour pouvoir l'atteindre?

Les différents termes de la comparaison où doit entrer le Christianisme devaient d'abord être parfaitement connus ; il fallait au moins connaître parfaitement les religions qui ont précédé la religion chrétienne ou qui ont eu des rapports avec elle ; les principales seraient, d'après les systèmes conçus jusqu'ici par les partisans de la nouvelle science, la religion gréco-romaine, les religions orientales, surtout celles qui ont régénéré le vieux paganisme romain, les religions de l'Inde, voire même celles des peuples sauvages.

Or, où en est-on dans la connaissance de ces différents ter-

1. Voir sur cette question le judicieux compte-rendu de la Mithrasliturgie de M. Dieterich publié par E. Remy dans la Revue d'hist. eccl. de Louvain, 15 Avril 1904 p. 291-298. Voyez aussi, à propos de la méthode de l'histoire des religions et de la méthode ethnologique, une critique serrée de la Mutter Erde de Dieterich (Leipzig 1905) faite par le même et parue dans le Bulletin bibliographique du Musée belge, 15 janvier, 1907, p. 6-14.

mes? Tous sont loin d'être également élucidés. Sans contredit, la science des origines du Christianisme est celle qui a le plus d'acquis. On sait d'où le Christianisme est parti ; la religion juive, à laquelle il se rattache et dont il est le perfectionnement, est connue grâce à une abondante littérature ; son fondateur est un personnage historique ; sa vie, ses enseignements, ses œuvres sont consignés dans des monuments littéraires contemporains ; on connaît les difficultés que son œuvre a rencontrées, les assauts qu'elle a subis, les coalitions qu'elle a suscitées, les triomphes définitifs qu'elle a remportés. Considérée au point de vue historique et purement humain, l'établissement de l'Église, privée de tout ce qui constitue la puissance humaine, en lutte aux persécutions et pourtant intransigeante dans sa dogmatique, dans sa morale et dans les fondements de son culte, tient tout simplement du prodige (1).

Et que connaît-on des autres termes de la comparaison? Que sait-on des mystères gréco-romains ? Bien peu de choses certaines. Que connaît-on des religions mystérieuses de l'Orient et des cultes de l'Inde ? Beaucoup moins encore. Parlerons-nous de l'ethnologie ? Personne ne conteste les services qu'elle pourra rendre un jour ; mais à quoi se résume-t-elle aujourd'hui, sinon à un catalogue à peine commencé de faits particuliers qui en grand nombre sont encore à expliquer ? Il est bien difficile dès lors de constuire une équation avec des termes qui sont si inégaux et dont les relations sont si peu connues. Il n'est guère possible dans ces conditions d'établir sûrement les points où ils se sont rencontrés. Pourtant la science des religions s'est empressée de tirer des conclusions de l'Histoire des religions, avant même que les faits soient suffisamment connus et classés ; de suite elle a échafaudé deux systèmes pour expliquer les origines du Christianisme.

Le Christianisme donc, ou bien serait originaire des mystères gréco-romains, des religions orientales, du Gnosticisme,

1. Cumont, Les mystères de Mithra, 2e édit. revue, Bruxelles, 1902, p. 168 : " Tandis qu'elle (l'Église) accomplissait ce prodige de triompher du monde ancien, malgré les lois et la police impériale.... ".

ou même du Bouddhisme ; ou bien, les idées courantes et les aspirations générales qui ont fait le succès du Christianisme, et qu'on retrouve d'ailleurs dans les religions anciennes, auraient pour origine commune de vieilles habitudes rituelles, d'anciennes conceptions religieuses, de vieilles tendances mystiques qui se seraient traduites en un langage liturgique presque identique et auraient provoqué plus tard une effloraison de dogmes et de pratiques ascétiques semblables.

N'est-on pas en droit de se tenir en garde contre des systèmes prématurément imaginés par une science qui semble née avant terme ? Assurément. Le seul terrain où doive se placer la science des religions pour arriver à des résultats certains est le terrain historique et la première réponse à faire aux auteurs des deux systèmes dont nous parlions tantot était celle-ci : vous parlez d'emprunts directs ? Attendez, avant de conclure, que les ascendants du Christianisme soient connus, comme nous connaissons le Christianisme lui-même ; vouloir élucider le connu par l'inconnu, c'est faire de la méthodologie à rebours. Aux partisans d'une origine commune, il fallait répondre et on l'a fait d'ailleurs : vous résolvez un problème historique en recourant à la préhistoire ; vous voulez faire jaillir la lumière des ténèbres ; c'est difficile, et d'ailleurs, qu'en savez-vous de cette préhistoire?

De fait, la science des religions était malheureusement condamnée à s'écarter du terrain historique, le seul où elle est viable, contrainte qu'elle était par les principes que mettent à la base de leurs investigations la plupart des savants qui la représentent.

En tête, la théorie de l'évolution. Expliquons-nous. Les religions, dit-on, comme toute la nature d'ailleurs, parties d'un état rudimentaire, ont marché, sous l'impulsion de multiples facteurs, dans le sens du progrès, pour aboutir à la religion des peuples civilisés. En conséquence, il faut aller chercher la religion des peuples primitifs dans les pratiques religieuses des peuples sauvages.

Malheureusement, l'évolution n'est qu'une hypothèse, une théorie, un postulat, et en matière de religion elle est contre-

dite par les faits [1]. Quant à l'identification de l'homme sauvage avec l'homme primitif, c'est un postulat dont on n'a pas, jusqu'ici, donné une démonstration convaincante [2].

Mais admettons pour un moment que l'évolution soit prouvée. Pourquoi les méthodes suivies par ses partisans sont-elles différentes d'après les domaines où elle est appliquée ? Quand il s'agit d'évolution physique, on distingue les êtres en genres et espèces diverses, et cela sur des apparences parfois biens minimes. Néanmoins, on se garde d'identifier aucun des termes des séries animales, ce qui est légitime d'ailleurs, s'il est vrai que l'évolution les a diversifiés.

On y va plus rondement quand il s'agit d'évolution religieuse : ici on voit tout en gros, on compare tout, on identifie tout ; ici, rien n'arrête, ni les différences intrinsèques, même considérables, ni la diversité de milieux, ni les questions de chronologie. On constate un peu partout des tendances communes, le besoin d'union entre l'homme et la divinité,le besoin de purification, l'aspiration vers une vie meilleure. Ces tendances se traduisent dans le langage par des formules parfois identiques. Tous ces éléments épars sont présentés dans des synthèses dont les conclusions ne sont pas toujours exprimées, mais qui trahissent l'esprit de ceux qui les ont conçues. Si on les rencontrait ailleurs que dans des ouvrages d'allures scientifiques, on pourrait n'y voir qu'une fantaisie de leurs auteurs, mais en réalité ces rapprochements ont, dans leur pensée, la valeur d'une identification. De là à conclure d'une ressemblance ou d'une identification, à une parenté ou à une filiation, il n'y a qu'un pas, illégitime sans doute, mais qui pourtant a été franchi. Pourtant, n'y a-t-il pas, pour expliquer ces ressemblances, d'autres moyens plus simples que celui d'un emprunt ou d'une filiation ? Si tendances communes il y a, ne pourraient-elles pas être dûes à des aspirations communes à toute âme humaine ou aux tendances naturelles de

1. Le P. Schmidt, l'éminent directeur d'*Anthropos*, a refait l'enquête sur la religion des non civilisés ; il est arrivé à cette conclusion, que c'est chez les peuples dont la civilisation est la plus arriérée, entr'autres chez les Pygmées, que l'idée de Dieu est la plus pure. Cf. sur cette question capitale, Le Roy, La religion des primitifs, Paris 1909. passim.

2. Le Roy, op. cit. chap. 8.

l'homme (1) ? Si l'homme emploie des métaphores, des images mystiques pour exprimer ses sentiments à l'égard de Dieu, n'est-ce pas là une nécessité du langage, vu qu'il est impossible à l'homme de parler de choses divines ou de se les représenter, sans tout rapporter à sa mesure et sans penser aux choses humaines ? Les métaphores sont donc une nécessité, même dans les religions les plus spirituelles, mais, ce point est essentiel, elles ne sont pas restées partout qu'un simple artifice d'un langage impuissant ; dans certaines religions où un grossier anthropomorphisme a abaissé la divinité au niveau de l'homme, ces mêmes images mystiques sont devenues de véritables réalités (2), dont les légendes divines nous présentent la concrétisation vivante et qui malheureusement ont eu parfois une triste répercussion dans les drames liturgiques exécutés par les prêtres et les initiés des mystères païens, et dans les symboles usités dans les mystères.

De même qu'on a identifié des tendances et des aspirations, qui au fond ne sont qu'humaines, on a identifié aussi les différents rites par lesquels la liturgie des religions diverses a cherché à les satisfaire.

On rencontre par exemple la pratique d'ablutions rituelles chez les peuples sauvages, dans les cultes orientaux et dans les mystères gréco-romains : on les compare au Baptême chrétien. On trouve un repas sacré dans les mystères : on conclut qu'on y mangeait la divinité comme dans l'Eucharistie (3). L'initiation païenne était précédée d'une période pré-

1. Remy, art. cit. p. 294.

2. Remy, loc. cit..

3. Cf. Fr. J. Dölger, Ἰχθύς. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I Bd : Religionsgeschichtliche u. epigraphische Untersuchungen. Rome et Fribourg-en-B. 1910. Nous n'avons malheureusement eu connaissance de ce savant ouvrage qu'au moment où nous imprimions ces dernières pages. L'auteur y donne des renseignements précieux sur le poisson, symbole de l'Eucharistie. Dans plusieurs religions, le poisson a été l'objet d'un culte ou a été considéré comme un aliment sacré (Égypte, Grèce, Syrie, Asie, p. 123-138). C'est à tort qu'on a affirmé la survivance d'un usage païen dans le Christianisme. Le rite chrétien a quelque chose d'unique et d'essentiellement opposé aux usages dont on voudrait le faire dériver. Si le Christ, réellement incorporé aux fidèles par l'Eucharistie est symbolisé par un poisson, il y a là un trait qui est bien dû à l'action du milieu dans lequel certaines castes

paratoire ; on en fait le pendant du catéchuménat. La collation de lait et de miel, en usage dans l'initiation chrétienne primitive ne peut être qu'un emprunt fait au culte de Dionysos ! On va même jusqu'à trouver dans certains mystères une confession que l'on compare à la confession chrétienne ! Il peut y avoir dans tous les éléments qui sont ainsi rapprochés des différences ; car, les rites ne sont, après tout, que des signes n'ayant de valeur que celle qu'on veut bien leur attribuer ; et de fait la différence entre les réalités signifiées par les signes est parfois énorme, et pourtant personne ne la fait remarquer.

Quant aux rites extérieurs eux-mêmes, ils peuvent présenter dans les différents cultes où on les rencontre de grands traits de ressemblance, pour la bonne raison que leur symbolisme religieux n'est régulièrement que l'adaptation aux choses sacrées de leur symbolisme naturel, ordinairement très simple, parce que basé sur leurs propriétés naturelles, donc facilement universel. S'il est vrai qu'un même signe peut avoir des significations multiples, quel mal y aurait-il à emprunter le signe extérieur, si l'on en change la signification ? Pas plus d'ailleurs qu'il n'y aurait de mal à user d'une terminologie commune ou même empruntée. C'est qu'en effet, on ne crée pas une langue liturgique du jour au lendemain. Or, l'Église, à son entrée dans le monde gréco-romain, s'est souvent trouvée en présence d'une terminologie toute faite qu'elle a rencontrée soit dans la langue profane, soit dans la langue religieuse ; elle en a souvent profité, mais en remplissant les vieilles outres d'un vin nouveau (1).

sacerdotales (de Smyrne à l'Euphrate) se nourrissaient de poissons sacrés, mais, dit Dölger, ce n'est pas un trait d'emprunt, c'est un trait d'opposition. Aux adeptes d'Atargatis, aux fidèles des Cabires, aux initiés du dieu thrace, les missionnaires catholiques opposaient le vrai poisson de source, “ très grand, très pur „ que l'Église (πηγή) donnait sans distinction aux amis (inscription d'Abbercius). Donc, l'origine du symbole chrétien du poisson le rattache directement à l'Eucharistie. — A rapprocher de ce que nous avons dit plus haut p. 302 sq. et du jugement que nous avons porté sur le témoignage de Maternus p. 325-326. Le rapprochement fait par lui constitue un trait d'opposition et non un trait d'emprunt.

1. Dölger, op. cit. p. 406-422 note que le titre de σωτήρ donné au Christ n'est, pas plus que les autres, un emprunt fait au paganisme ambiant. Il y a entre la conception chrétienne et la conception païenne une telle différence

Il serait donc dangereux de juger de l'idée représentée, par le signe extérieur qui la représente. Ainsi, *sacramentum* est appliqué par Tertullien aux sacrements chrétiens et aux rites gnostiques correspondants, ce qui n'empêche qu'il y a entre les deux rituels une grande différence *Signaculum, signari* s'emploient des sacrements chrétiens et des rites d'initiation païenne, bien que les seconds ne soient pas comparables aux premiers. Il est donc illicite de conclure à l'identité des choses par l'identité des signes qui les symbolisent; il pas n'est moins dangereux d'employer, en parlant des religions anciennes, des termes auxquels le Christianisme a donné un sens bien défini. Parler sans aucune restriction des sacrements païens, du Baptême d'Éleusis, de l'Eucharistie mithriaque, de l'Évangile d'Isis, du monachisme égyptien, etc., c'est préjuger le syncrétisme qu'il faudrait démontrer et ce procédé est d'autant plus regrettable qu'on le trouve dans des ouvrages qui veulent être scientifiques. Or, quels que soient les domaines que l'on veut explorer scientifiquement, dogme, rituel, terminologie, plastique, jamais il ne faut oublier qu'une ressemblance, parfois sommaire, n'est pas une identification ; d'autre part, identification n'est pas toujours synonyme de parenté. Si la parenté existe, c'est à l'histoire à la prouver et l'histoire ne saurait se résumer en une série de rapprochements insuffisants ou purement imaginaires, parfois même en contradiction avec elle [1]. Donnons un exemple.

L'institution des rites principaux de l'initiation chrétienne est formellement attribuée au Christ dans les livres historiques du nouveau Testament et dans les écrits apostoliques. Or, il est admis que le Christ n'a pas subi l'influence de l'Hellénisme. Toutes les ressemblances du monde sont donc impuissantes à ébranler la certitude que nous fournit le témoignage historique des synoptiques sur l'auteur de l'institution du

que la première ne peut procéder de la seconde. Il est possible cependant que la diffusion du titre de σωτήρ, porté par les empereurs, ait provoqué une propagation plus large du titre de sauveur, personnel au Christ ; mais il ne dérive pas directement de la titulature impériale. Cf. supra p. 282-292 et 351 sqq.

1. Remy, art. cit. p. 294 sq.

Baptême et de l'Eucharistie [1]. Il faut avouer que cette existence historique du Christ et l'institution directe de certains sacrements que l'histoire lui attribue,était quelque peu génante pour les théoriciens de l'évolutionisme religieux. Il y avait un moyen bien simple de se tirer d'affaire, c'était de passer au dessus d'un témoignage historique aussi embarrassant et de mettre " sérieusement „ en doute l'institution par le Christ du Baptême et de l'Eucharistie. C'est ce qu'on a fait.

Il est évident que cette hypercritique n'a rien de commun avec la science. Néanmoins, de pareils écarts sont la conséquence logique d'un système qui repose sur des postulats et qui plonge en plein dans l'arbitraire de subjectivisme.

Il est donc grand temps, de ramener la science des religions sur son vrai terrain, le terrain historique, celui-ci, préparé par l'étude philologique rigoureuse des monuments littéraires et autres de chacune des religions particulières. Quand, pour chacune de ces religions, sera terminée l'étude intrinsèque des sources, étude à la fois philologique, théologique et historique, il sera possible d'établir les développements dont chacune de ces religions a été susceptible. C'est la première étape.

On établira alors les points de contact que révèle l'histoire particulière de chacune des religions étudiées,en même temps que les différentes particularités qui les distinguent ; ce sera l'œuvre de la seconde étape.

La troisième aura pour objet de rechercher l'origine de ces ressemblances. Les causes peuvent en être multiples. Elles pourront d'abord être générales et universelles,en ce sens que

1. Cf. Ad. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangeliën, Leipzig, 1911. Dans son dernier livre, le professeur de Berlin donne comme date de la composition des Actes, l'année 59 (p. 114 sq.). Il ajoute que les Synoptiques étaient déjà en lecture en ce moment chez les Chrétiens ; aucun argument interne ne permet de dire que les Évangiles de Mathieu, Marc et Luc auraient été publiés après la prise de Jérusalem ou même après 60. Ils ont donc été écrits 20-30 ans après la mort du Christ. — Les conclusions de M. Harnack ne serviront qu'à affirmer d'avantage le caractère historique des synoptiques (leurs auteurs n'ont pas pu, si peu de temps après la mort du Christ, transformer sa vie en légende) et à confirmer ce que nous avons dit plus haut. Cf. supra p. 297 et ibid. n° 2.

les religions étant la synthèse des rapports qui unissent l'homme à Dieu, elles sont humaines avant tout ; par conséquent, les ressemblances dont elles témoignent peuvent être originaires des aspirations communes à l'humanité et des tendances naturelles à tout homme. Les ressemblances pourront être dues à des causes spéciales, par exemple, les circonstances de temps, de milieux où ces religions peuvent avoir vécu côte à côte. Si l'on trouve alors des similitudes telles qu'il n'y ait qu'une filiation ou une origine commune qui soient capables de les expliquer, ou pourra conclure alors à une dépendance historique. Dans ce cas, le dernier mot appartiendra à la chronologie ; c'est elle qui décidera celle des religions à qui revient la paternité des doctrines ou de rites communs.

Puisse notre modeste étude sur le mot *sacramentum* et l'idée qu'il représente dans les œuvres de Tertullien ne pas être une contribution inutile à la science historique des religions.

55

